LA VIE SPIRITUELLE

Supplément

I. A. CARUSO : Influences positives de la psychanalyse sur la vie religieuse

A. GODIN : Action thérapeutique et action pastorale.

A. LEHMANN : Un cas de psychothérapie d'enfant.

P. LE MOAL : Continence conjugale et morale sexuelle

Y. CONGAR : Unité de l'humanité et vocation des peuples.

E. GAMBARI : Développement historique des Instituts séculiers.

O. LEPAULMIER : Les vocations religieuses féminines.

★

N° 44 - 1er TRIMESTRE 1958

EDITIONS DU CERF

Supplément de La Vie Spirituelle.

L'effervescence et le renouvellement spirituels de notre temps soulèvent de nombreux problèmes d'adaptation et de mise au point des méthodes et des institutions que La Vie Spirituelle *se doit d'aborder, mais seulement avec ceux de ses lecteurs capables de travailler ces sujets avec fruit, parce qu'ils ont mission de les résoudre.*

Broché à part pour cette raison, le Supplément trimestriel de La Vie Spirituelle *satisfait à ce besoin, en même temps qu'il publie des études techniques de spiritualité.*

★

CONDITIONS D'ABONNEMENT

FRANCE : *4 cahiers par an*	Seuls	700 fr.
	Pour les abonnés à *La Vie Spirituelle*	650 fr.
ÉTRANGER : *4 cahiers par an*	Seuls	800 fr.
	Pour les abonnés à *La Vie Spirituelle*	700 fr.

Prix du numéro : 200 fr.

En ajoutant 100 francs à votre versement de réabonnement, vous recevrez au début de l'année prochaine le volume des Tables du Supplément de La Vie Spirituelle. *Voyez p.* 497.

★

CONDITIONS D'ABONNEMENT
A LA VIE SPIRITUELLE ET AU SUPPLÉMENT

FRANCE	1.750 fr.
ÉTRANGER	2.000 fr.

★

Votre abonnement se termine avec ce numéro. Vous nous rendrez service et vous vous épargnerez des frais de recouvrement en vous réabonnant immédiatement. Merci.

★

C. C. P. Éditions du Cerf, Paris 1436-36
LES ÉDITIONS DU CERF
29, Boulevard Latour-Maubourg, 29
PARIS (7e)

SUPPLÉMENT
DE
LA VIE SPIRITUELLE

TOME XI

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
VS
Los Gatos, Calif.
50621

v. 11
1958
Suppl

SUPPLÉMENT DE LA VIE SPIRITUELLE
Numéro 44 — 1er trimestre 1958

★

SOMMAIRE

PSYCHOLOGIE ET PASTORALE

IGOR A. CARUSO : *Sur la possibilité des influences positives de la psychanalyse sur la vie religieuse* 5

Disciple de Freud, le directeur du Cercle viennois d'Études de la psychologie des profondeurs étonnera beaucoup de nos lecteurs mal informés de ces questions. Ils découvriront que la thérapeutique analytique, contrairement à l'opinion courante, peut être, removens prohibens, *une école de liberté, et qu'elle peut assainir la base naturelle des vertus théologales de foi, de charité et d'espérance.*

ANDRÉ GODIN, S. J. : *Action thérapeutique et action pastorale* 21

L'unité dans la diversité de la personne humaine fonde une nette distinction théorique entre l'action thérapeutique et l'action pastorale, malgré leurs inévitables interférences.
Nous profitons de cette occasion pour insister avec l'auteur sur la distinction à faire entre le conseiller pastoral et le psychothérapeute : buts différents, différentes aussi les relations établies avec le consultant et les moyens mis en œuvre.

ANDRÉE LEHMANN : *Un cas de psychothérapie d'enfant.* 31

Rien n'est plus éclairant et formateur, en ces matières de psychothérapie, que l'exposé d'un « cas ». On y verra, dans le concret, une illustration des deux articles précédents.

Docteur P. LE MOAL : *Continence conjugale et morale sexuelle* 43

De nombreux ménages catholiques éprouvent de grosses difficultés à pratiquer fidèlement la morale catholique sur le point précis de leurs rapports conjugaux. Certains croient pou-

voir légitimer l'utilisation de procédés anticonceptionnels en prétendant qu'ils évitent par là des fautes plus graves comme l'infidélité. C'est le contraire qui est vrai. L'étude statistique, précise et sûre, que nous publions ici, établit que les infidélités conjugales sont plus nombreuses parmi les catholiques qui se permettent de manquer aux lois de l'Église. Tant il est vrai que la dégradation charnelle des rapports conjugaux a une « signification » qui s'enracine dans un passé malheureux et prépare un avenir plus malheureux encore.

VERS L'UNITÉ

Yves CONGAR, O. P. : *Unité de l'humanité et vocation des peuples* 70

La formation spirituelle dont nous sommes responsables ne sera jamais assez « catholique », éclairée et animée par la « récapitulation » dans le Christ de tous les peuples. C'est dans cette perspective qu'il convient de lire cette conférence faite à l'UNESCO.

ÉTATS DE PERFECTION

Élio GAMBARI, S. M. M. : *Développement historique des instituts séculiers* 88

Un second congrès général « pour une meilleure adaptation des états de perfection aux besoins de l'Église » s'est tenu à Rome, du 8 au 14 décembre 1957. De grandes orientations d'avenir y ont été précisées qui font de ce congrès le digne émule du premier (1950). Nous sommes heureux de publier ici la traduction d'une des conférences données à ce congrès. Elle apporte de grandes lumières sur les instituts séculiers en faisant appel à leur préhistoire.

Octave LEPAULMIER : *Une enquête sur les vocations religieuses féminines* 106

Comment est née votre vocation? Sous quelles influences favorables ou contraires? A quel âge est-elle née? Quels furent vos motifs? Selon vous, la vie religieuse épanouit-elle la personnalité de la femme? Pour quelles raisons beaucoup de jeunes filles ne veulent-elles pas devenir religieuses? A toutes ces questions, les religieuses du diocèse de Coutances nous donnent des réponses sincères et qui donnent à réfléchir.

Les Tables du Supplément de La Vie Spirituelle 120

SUR LA POSSIBILITÉ DES INFLUENCES POSITIVES DE LA PSYCHANALYSE SUR LA VIE RELIGIEUSE*

I. — Technique de personnalisation

Il y a quelque temps, M. Daniel Lagache publiait un article substantiel sur les prétendus « Artifices de la Psychanalyse[1] ». C'est pour la première fois à notre connaissance qu'un psychanalyste répondait — et d'une façon brillante — au reproche étonnant d' « artificialité » que l'on fait à la technique psychanalytique.

Tout instrument, toute technique est un « artifice » au service non pas de la nature brute, mais de l'esprit humain qui vainc la nature : un artifice adéquat aux buts que s'assigne l'esprit, du moins pour autant que l' « artificialité » de l'instrument ne compromet pas gravement le but pour lequel il a été créé. Certes, le processus de réalisation trahit toujours plus ou moins l'idée que l'on se fait du but, et cela justement parce que, dans la réalisation, l'esprit s'objective dans le monde et se compromet dans ses contingences. Mais là

* Conférence donnée au VII[e] Congrès catholique international de psychothérapie et psychologie clinique, Madrid, 10-15 septembre 1957. Les Actes de ce congrès sont sous presse.

1. Daniel Lagache, *Les artifices de la psychanalyse*, dans *Les Études philosophiques*, n° 4, Paris, 1956, pp. 585-593.

où il n'y a pas d'artifice, il n'y a que nature brute, donc pas d'intelligence personnelle. Il est faux de croire que la conception de l'*homo sapiens* s'oppose à celle d'*homo faber*. L'homme est « sapiens » parce que « faber », et il est « faber » parce que « sapiens »; il est « homo, anthropos », parce qu'il connaît avec les instruments de connaissance et progresse avec les instruments de progrès.

Le propre de l'instrument, de la technique est de révéler et de hâter ce que j'ai appelé la *personnalisation progressive*, c'est-à-dire le processus d'hominisation, de la transmutation de la nature en culture, de l'objet en conscience, de l' « histoire » naturelle en histoire tout court. Ce ne sont pas l'instrument, la technique, qui sont « dépersonnalisants », bien au contraire! — mais l'usage qu'en peut faire secondairement l'esprit « aliéné »[2].

L'instrument étant un moyen de personnalisation, un

2. Dans ce sens, l'artifice est donc le propre de l'homme. L'intériorité de plus en plus complexe de la matière vivante se sert d'instruments de plus en plus complexes pour informer le monde. Il ne peut y avoir cette qualité d'intériorité que là où il y a vie et là où il y a matière. Les instruments de l'intériorité sont d'abord spécifiques, c'est-à-dire communs à une espèce et innés (schémas innés de comportement), mais ils tendent de plus en plus à s'individualiser, c'est-à-dire à fonctionner parfaitement dans un représentant isolé de l'espèce. Par exemple, le système nerveux, assez tard venu dans l'échelle de l'évolution; il n'est évidemment pas « cause primaire » du psychisme, mais bien un résultat instrumental du psychisme, dans une perspective dialectique : effet, mais en même temps cause d'une nouvelle étape de développement qui, à son tour, cause des changements dans l'instrument, lesquels changements provoquent une nouvelle étape, etc., etc. A l'échelon humain apparaissent les instruments « artificiels », c'est-à-dire projetés au dehors du corps, mais tous, les plus compliqués comme les plus simples, étant des prolongements du schéma corporel. C'est un corps, secondaire, réfléchi; en effet, l'instrument artificiel suppose le retour sur soi-même, la prise de conscience d'un moi dans une certaine opposition (et communication) avec un non-moi.

A ce processus, nous avons donné le nom de « loi de l'instrumentalisation progressive », qui est corrélative à la « personnalisation progressive »; dans la personnalisation progressive, il s'agit aussi bien d'une individualisation croissante que d'une spécialisation croissante. La personnalisation n'est pas identique à l'individualisation comme on le croit parfois, ni à la collectivisation, mais à un produit dialectique des deux : l'administration des instruments de plus en plus compliqués est assumée par la société (par l'espèce), précisément pour accorder plus de liberté à l'individu, lequel, par des sortes de « mutations » psychologiques, invente de nouveaux instruments, etc. Ce qui crée la dialectique société-individu, dialectique traversant nécessairement des crises. On voit cependant combien déplacées sont les éternelles lamentations de ceux qui, à chaque nouveau bond, prophétisent la mort de l'esprit humain par le fait de la technique...

instrument purement « gratuit » serait un non-sens. Il n'y a que des techniques utilitaires, ce qui ne veut pas dire ici, dans le contexte, qu'elles soient nécessairement bassement utilitaires; il n'y a que les buts de la « praxis » qui puissent être bas : la bassesse est ici de nouveau une catégorie spirituelle, non pas inhérente à la technique. Le vrai critère de l'utilité de la technique est si, oui ou non, elle est vraiment au service de la personnalisation progressive. Cette conception élargit le sens propre du terme « technique »; une « ascèse », par exemple, est dans ce sens une technique employée consciemment dans un but de personnalisation.

Or, la « technique » psychanalytique est, pour le redressement d'une personnalisation *perturbée*, la technique naturelle la plus économique, la moins « artificielle » au sens péjoratif du mot. En vue de quel but a-t-elle été élaborée? Quels moyens ordonne-t-elle en fonction de ce but?

Évidemment, elle ne sert pas dans son intention la vie surnaturelle; elle est une *ascèse sécularisée*; et même elle a été enrobée d'explications positivistes et naturalistes. Elle sert la nature; mais elle la sert en l'*ouvrant* de plus en plus, en corrigeant les *replis* de la nature sur elle-même. De toutes les techniques pour influencer l'homme par l'homme, elle est la seule « ascèse » naturelle qui tend à respecter le plus l'homme; celui-ci, malgré toutes les explications naturalistes et donc déterministes, est compris par la psychanalyse comme potentiellement ouvert, indéfiniment « ouvrable », se dépassant constamment.

C'est un postulat optimiste. A moins que l'on n'accepte un autre postulat, notamment que la nature de l'homme, étant radicalement déchue et mauvaise, n'est capable (même si elle se débarrasse *apparemment* de ses replis et de ses égoïsmes!) que de *régresser* de déchéance en déchéance —, à moins, dis-je, que l'on n'accepte ce paradoxe comme article de foi, il faudra bien accepter au moins la possibilité d'un mouvement

ascendant et progressif, qui, certes, ne *garantit* pas le bond sur le plan naturel, mais du moins ne s'y oppose pas et même, dans une certaine mesure, pourrait y *préparer* sur le plan naturel.

C'est là le vrai dilemme. Car la technique psychanalytique ne sert qu'à une chose : débarrasser les *motivations* humaines de ce qui les rabaisse, les falsifie, les rend artificielles et artificieuses ! Comment agit-elle en effet ? Automatiquement, de par son application même (c'est le propre de toute technique que d'agir « automatiquement »), en tant que technique des relations interpersonnelles à la fois permissive et frustrante, la psychanalyse favorise le jeu non perturbé, c'est-à-dire libéré de ses falsifications, des *motivations* humaines. Ce fonctionnement aliéné de son sens propre, est constamment corrigé dans la technique psychanalytique par la combinaison de permission et de frustration. Son postulat, nous venons de le voir, est optimiste ; mais en réalité il ne l'est pas d'une façon fataliste, naturaliste. Sur son plan propre, la technique psychanalytique veut simplement faire *tout* ce qui est en sa mesure pour favoriser la progression de l'humain authentique en le débarrassant des aliénations qui le mystifient[3]. En d'autres termes, le postulat de cette technique est que le développement de l'homme, encouragé d'une part par le principe permissif et corrigé d'autre part par le principe frustrant et sublimant de réalité (ces deux principes étant représentés par le « témoin » analyste non aliénant et non réifiant), sera en confor-

3. Ce qui fait justement la grandiose « artificialité » de la technique psychanalytique (en réalité son naturel et sa vérité), c'est que *le psychanalyste est le partenaire le moins aliénant possible du psychanalysé*. Il reste dans le rôle du témoin : témoin de la recherche, de la maturation, de la croissance. La technique psychanalytique permet du fait seul de son application, de corriger, grâce au miroir que présente le témoin, les comportements transférentiels. On voit que, trop souvent, on croit la technique psychanalytique « artificielle » pour la seule raison grâce à laquelle elle ne l'est pas vraiment : notamment pour ce rôle spécial du psychanalyste, rôle de témoin non aliénant (alors que l'on s'imagine une espèce de « bon tyran », comme s'il y avait de bons tyrans !). Il y a, dans l'attitude du psychanalyste, respect absolu de l'homme.

mité avec le développement général et normal de la personnalisation. La personnalisation se développe à partir du narcissisme, justement pour quitter celui-ci et aller vers l'amour objectal et oblatif, vers la communication aimante avec un « Toi », vers l'amour de personne à personne. Aussi bien, le paradoxe psychanalytique est que le « miroir » que, dans l' « artifice » psychanalytique, l'analyste « tend » au sujet, est narcissique au début, en vertu du transfert; mais le sujet ne s'y noie pas tel Narcisse, car c'est un miroir-témoin, un miroir d'objectivation (ce que tout miroir devrait être), je dirais même : un miroir pour discerner les esprits...

En un mot, la psychanalyse participe de la vie, comprise dialectiquement comme développement, comme *personnalisation*. Elle n'est « artificielle » que pour autant qu'elle permet de *condenser* et d'*observer objectivement* — grâce au transfert et au témoignage du miroir — ce qui est essentiel dans le cours contradictoire de la vie humaine. La psychanalyse est un « artifice » de condensation et de correction vitale; elle tient de la nature de la vie; pour bien marquer ce caractère essentiel, je lui donne dans mes cours le nom affreux de « bio-ousie » (bios, ousia).

A moins donc d'admettre à priori que la religion ne puisse fleurir que sur les décombres de la vie, que la religion soit bâtie sur une « pulsion de mort » — il faudra au moins admettre que le développement de la personne humaine *pourrait* peut-être *préparer* naturellement à l'exercice d'une *religiosité équilibrée*. Je ne dis pas qu'elle prépare à la *religion*, qui est une liaison à un objet transcendant! je dis qu'elle peut préparer aux motivations adéquates de la religiosité, c'est-à-dire de l'affinité naturelle subjective à une religion objective. C'est différent, mais c'est tout de même quelque chose à ne pas négliger, car les motivations subjectives inadéquates peuvent falsifier, gêner les relations religieuses, tandis que les motivations adéquates peuvent les favoriser.

II. — Technique de l'esprit

Autre chose, et plus délicate. On a reproché à la psychanalyse d'être une « psychologie des profondeurs », de n'être pas une « psychologie des hauteurs ». On y a vu une technique de rabaissement que l'on veut combattre ou pour le moins réformer au nom de l'*esprit*. En général ceux qui font ainsi de la surenchère spiritualiste, le font au nom d'un concept abstrait d' « esprit ».

Or, l'esprit abstrait, l'esprit-objet, n'est nullement l'esprit concret et vivant de l'homme et encore moins Celui qui souffle où Il veut... L'esprit-objet est trop souvent un esprit aliéné au profit des motivations moins spirituelles! Vous savez que ce concept d' « aliénation » est même entré dans la terminologie psychiatrique; mais le phénomène d'aliénation est bien plus vaste : il est certainement à la racine de tout syndrome psychopathologique, mais aussi de toutes les mystifications sociales et économiques. Et c'est justement au nom d'un esprit trop souvent mystifié et aliéné que certains se font une profession de « dépasser » la pensée de ceux qui, précisément, ont dénoncé avec vigueur l'aliénation; c'est une mode que de « dépasser » au nom de l'esprit des penseurs comme Marx ou comme Freud. Certes, toute pensée vivante se dépasse constamment; c'est une tautologie; par contre, pour « dépasser » une pensée, encore faut-il la rattraper d'abord.

Revenons au reproche de matérialisme sordide fait à la « praxis » psychanalytique par les défenseurs de l'esprit, qui, par ce fait seul, jouissent souvent d'un préjugé favorable auprès des théologiens. Chose curieuse : ce reproche ignore le fait que la technique psychanalytique est une guérison... par l'esprit! En psychiatrie, les défenseurs de l'esprit font beaucoup plus de place aux techniques matérielles, physiques qu'à une mé-

thode qui, comme la psychanalyse, n'emploie strictement que des moyens... spirituels.

N'oublions pas que la prémisse d'une psychanalyse, même expliquée d'une manière matérialiste ou naturaliste, est celle-ci : dans l'être humain, l'esprit s'incarne jusque dans les profondeurs les plus abyssales. Dans l'être humain, il n'y a pas de comportements et d'attitudes qui, dans une certaine mesure, n'engagent pas l'esprit. A l'échelle humaine, tout acte, tout conflit, toute misère participent de l'esprit.

Dans une polémique remarquable contre A. Kœstler, M. Merleau-Ponty dit en substance ceci[4] : Kœstler — et comme M. Kœstler ne nous intéresse aucunement, vous mettrez à sa place les noms que vous voudrez — Kœstler voudrait arracher le sourire de la Joconde à toute compromission avec l'enfance de Léonard, il voudrait préserver le courage et le sacrifice de toute contamination par le masochisme ou la « pulsion de mort » ; or, riposte Merleau-Ponty, il faudrait au contraire avoir le courage de chercher jusque dans la structure infantile, jusque dans l'homosexualité ou le masochisme ou la « pulsion de mort », *la première esquisse du drame humain* que les actions de l'adulte devront porter à l'expression la plus pure sans toutefois jamais pouvoir s'en abstraire complètement ; il faudrait donc faire entrer les valeurs de l'esprit dans les faits prétendument « biologiques », car le biologique chez l'homme tend vers l'absolu, tend à se transcender[5]. Nos spiritualistes, par contre, s'inter-

4. Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur*, 2e éd., Gallimard, Paris, 1947.

5. Contre Koestler qui lui oppose « le triomphe du biologique » chez le marquis de Sade, Merleau-Ponty riposte que Sade, c'est précisément le triomphe de l'esprit, mais d'un esprit aliéné et agressif dans son aliénation. Car au palier humain, le biologique tend à être in-spiré, tend vers l'absolu, devient l'absolu si l'esprit mystifié ne le reconnait pas. M. Juan J. Lopez Ibor nous a parlé dans son magnifique discours d'inauguration à ce Congrès d'un Don Juan transfiguré par une espèce de canonisation populaire. Eh bien, cela prouve justement que le peuple espagnol reconnaît dans son image archétypale la transcendance du biologique vers lui-même. Mais pour sentir cette vérité, il faut d'abord ne pas craindre de rechercher le spirituel jusque dans les profondeurs où il s'est incarné.

disent l'*analyse psychologique* et la *critique historique*, chassent l'esprit d'une partie de ses comportements et se livrent ainsi pieds et poings liés aux *mystifications de la bonne conscience*. Les conditionnements historiques et psychologiques devraient être réintégrés dans le thème général de la vie, thème que l'homme est libre ensuite de traiter de plusieurs façons analogiques sur des plans différents des valeurs. Si l'on s'y refuse, on court un terrible danger : par l'aliénation de l'esprit aux motivations non reconnues on deviendra victime d'une automystification de cet esprit aliéné et l'on traitera par contrainte un thème que l'on n'a pas choisi...

En psychanalyse, il s'agit d'écouter et de comprendre le *dialogue* de la matière et de l'esprit, dialogue qui est l'histoire humaine. Ne croyant pas à ce dialogue, le spiritualiste n'entend jamais rien à la dialectique de l'histoire. Peut-être commence-t-on à saisir que la psychanalyse aide l'homme à faire son histoire. Au milieu des contradictions et des mystifications, l'homme aliéné par celles-ci est victime du destin au lieu d'être artisan de son histoire. Or — ou bien je me trompe fort — l'idée de l'histoire, symbole de l'Histoire sainte, est une idée bien chrétienne[6]; elle l'est davantage que l'idée du plérome antihistorique, gnostique, qui séduit tant un certain spiritualisme. Et quelles sont les conséquences de l'antihistorisme? Son immobilisme statique et manichéen projette les concepts achevés, fermés, dans un développement toujours mouvant et ouvert et *viole* ainsi ce dernier; la « praxis » des spiritualistes est *toujours* une praxis *agressive*, impitoyable et dédaigneuse au nom d'idéaux abstraits[7].

6. L'Histoire Sainte est d'ailleurs uniquement l'histoire du dialogue entre l'Esprit et la matière dans l'économie divine : la Création, la Chute, l'Incarnation, la Résurrection, la Pentecôte, la Résurrection de toute chair...

7. J'en trouve l'exemple dans une formule saisissante de M. Wilfried Daim, un élève dont j'ai dû me séparer radicalement, et qui s'appuie sur cette thèse : « Le saint est le seul homme normal » (cf. *Umwertung der Psychoanalyse*, Vienne, Herold, 1951, p. 254). Une telle formule est très juste dans une perspective de développement incessant accédant à la grâce

Nous préférons justement nous référer constamment à la « praxis » et rechercher avec patience dans des comportements moins sublimes ce qui est la *pré-figuration*, le *pré-symbole* de ces sommets spirituels ; et nous préférons essayer d'intégrer ces comportements qui, dans le domaine de la nature, pourraient alors servir de points de départ vers ces sommets.

Car c'est au milieu des *contradictions* intrinsèques aux cheminements d'une lente *libération* que se préparent les possibilités de la *liberté*. Dans la « praxis », c'est surtout la pénible *libération* que nous rencontrons et non une magnifique *liberté* abstraite qui planerait sur une matière brute. En plaçant l'esprit au-dessus et en dehors de ce processus et de ses contradictions et conflits, on lui réserve évidemment un *alibi* très profitable à ses propres mystifications. Nos spiritualistes craignent beaucoup pour l'esprit et le respectent tellement qu'ils lui créent toujours des *alibis* pour lui cacher ses propres compromissions. Hélas ! il n'y a pas d'alibi pour l'esprit.

Certes, nous avons besoin de bonne *anthropologie*, c'est-à-dire de bonne philosophie de la personne, pour confronter constamment notre « praxis » et lui éviter les traquenards du sectarisme. Ce point de vue, j'ai mis moi-même des années à le défendre contre ceux qui con-

gratuite; la transcendance est évidemment un élément inéluctablement lié à la personne et nous n'ignorons pas que la psychanalyse est trop souvent fermée à cet élément. Mais attention aux projections spiritualistes ! Le saint ici-bas est soumis aussi à la tension dialectique du devenir; en outre, de telles formules peuvent être dangereuses et le sont souvent en fait, car elles sont propres à séduire et à tranquilliser ceux qui se placent au point de vue de l'idéal comme s'il était accompli, alors qu'il s'agit précisément de préparer un « matériel » de fait à sa réalisation éventuelle (très éventuelle, car dépendant d'un don gratuit). On en arrive à mépriser le balbutiement ambigu et ambivalent du spirituel dans le « vieil Adam », car on pense abstraitement à des réalisations possibles de l'esprit (lequel est d'ailleurs ici presque toujours l'esprit d'un système, bien plus que l'Esprit-Saint). Dans la « praxis », on en arrive à une « psychothérapie agressive », comme l'a très bien montré le R. P. Louis Bernaert, à propos de M. Daim, dans un article des *Études*. Pareilles formules n'améliorent nullement la « praxis » psychanalytique; au contraire, ces prétendus « dépassements » sont généralement des régressions à des stades préfreudiens.

fondent « praxis » avec « orthodoxie freudienne »[8]. Nous avons assez combattu toute réduction du supérieur à l'inférieur pour avoir le droit aujourd'hui d'insister sur le danger de certaines réactions régressives en psychiatrie et psychothérapie, qui foisonnent aujourd'hui. Il y a cinquante ans, on injuriait Freud ; aujourd'hui, on essaye de le noyer dans des « dépassements » existentiels, chrétiens, etc.

Faut-il répéter ? Nous n'oublions pas la nécessité d'une solide philosophie et d'une forte théologie (nous l'a-t-on assez reproché !) ; nous n'ignorons pas que, dans le camp psychanalytique, certains oublient la nécessité d'une critique théorique constante, la nécessité d'enrichir la « praxis » par la théorie et inversement ; car la « praxis » n'est pas un canon d'orthodoxie, mais une méthode vivante de connaissance et d'action. Et nous insistons aussi sur les dangers d'une mauvaise philosophie, car la « praxis » est nécessairement ambiguë et peut conduire facilement à des généralisations myopes, à l'immanentisation du transcendant, comme dans certaines théories gnostiques qui fleurissent autour de la psychologie analytique jungienne. Mais nous mettons aussi en garde contre cette forme de « résistance » qui consiste à créer philosophiquement des « alibis » à l'usage de la mauvaise conscience et de l'anxiété.

8. On a eu tort, dans les discussions de ce Congrès, d'invoquer le critère de l'« orthodoxie » psychanalytique. Comme si l'orthodoxie en science, en pensée, en « praxis », était autre chose que de l'aliénation ! La tentation de « dépasser » Freud sans le comprendre est au moins aussi forte que de se cramponner à une « orthodoxie » psychanalytique. Hier, à la suite de ces discussions, je me suis amusé à établir une petite liste des différents rapports à l'« orthodoxie ». Il y a des freudiens qui sont évidemment orthodoxes : ce sont les orthodoxes... orthodoxes. Il y a des confrères qui disent adhérer formellement à l' « orthodoxie » pour mieux l'amener à plus de souplesse : ce sont les orthodoxes-dissidents. Il y en a, au contraire, qui ont fondé une dissidence tout en prétendant que ce sont eux les vrais orthodoxes : ce sont les dissidents-dissidents. D'autres encore sont entrés en dissidence pour fonder une nouvelle orthodoxie : ce sont les dissidents-dissidents-orthodoxes-orthodoxes. Je vous ferai grâce de la suite; ma liste est encore longue. Je voudrais au moins qu'un orthodoxe ait parfois la décence de citer M. Jung ou un jungien le *fair play* de s'occuper un peu plus de Freud; sans pour autant tomber dans le syncrétisme.

III. — Préliminaires naturels de la religion

Il pourrait sembler que j'en suis toujours à la préface, n'ayant apparemment pas encore traité le sujet proprement dit, qui est celui des influences positives de la psychanalyse sur la vie religieuse. Cependant, l'essentiel a été dit. J'ai essayé de vous montrer que la psychanalyse est une « praxis » au service de la vie et de l'esprit, une « ascèse » naturelle de libération spirituelle. Comme telle, elle peut exercer une influence bénéfique sur la situation religieuse de l'homme.

Je me bornerai donc maintenant à esquisser quelques directions générales, et cela d'une manière que j'avoue simplifiée, pour servir à la réflexion et à la discussion. J'en appelle à toute la prudence nécessaire pour traiter un tel sujet avec des indications tellement schématiques ; c'est dans un esprit de recherche et de compréhension, non de polémique et de division, que théologiens et psychanalystes rassemblés dans cet auditoire devraient essayer d'éclairer les problèmes que je ne fais qu'amorcer.

Et d'abord, il est évident que je ne parle que de l'aspect naturel de ces problèmes. S'il peut y avoir en général une préparation naturelle à l'exercice de la religion, un acheminement de la motivation vers une « liaison » objective (et encore faudrait-il ensuite que l'autre terme, objectif, de cette « liaison » fût accordé), si donc les côtés naturels ne sont pas totalement absents de la religion, — alors, et seulement alors, cette préparation et cet acheminement *doivent* être visibles en psychanalyse, et nous ne disons pas autre chose. Il s'agit donc de *dynamismes naturels* qui peuvent favoriser ou défavoriser la religion, mais non de la religion elle-même, qui ne peut être qu'une réponse gratuite à ces dynamismes archétypaux. Les participants de nos Congrès se souviennent qu'il y a quatre ans, le pape Pie XII les mettait en garde contre la confusion de ces deux termes, confusion qui sévit autour de certaines conceptions des dyna-

mismes archétypaux. Est-ce à dire cependant que ces dynamismes psychiques ne soient même pas importants pour la vie religieuse ? Il me semble qu'on est tenté d'en sous-estimer l'importance là où la conception de la religion est surtout rationaliste.

Mais je vous assure que ces facteurs psychiques importent beaucoup lorsque l'on a affaire avec nos patients, chez qui les rapports avec la vérité objective sont perturbés, même empêchés ou du moins le plus souvent falsifiés par des troubles de leurs dynamismes naturels. Dans la seconde partie de notre exposé, nous avons essayé de montrer qu'une certaine apologie abstraite de la transcendance finit par favoriser les mystifications, les « alibis ». La surenchère spiritualiste n'a rien à voir avec l'autonomie de la grâce. Car il est bien vrai que la grâce n'a pas « besoin » d'une manière nécessaire de l'équilibre psychologique, comme elle n'est pas identique avec une « santé » naturelle ou avec une norme psychologique, étant accordée d'une manière gratuite et non hygiénique ; mais il n'en est pas moins vrai qu'il est de notre devoir naturel de ne rien négliger pour normaliser le terrain naturel et par là peut-être le préparer à la recevoir. Où nous conduirait la négation de cette évidence ? Au nihilisme complet, qui compromettrait tout effort d'éducation et de progrès social.

Eh bien ! il me semble que la « praxis » non aliénée de la psychanalyse peut servir à aplanir ces voies naturelles et par là, indirectement, à atteindre les préliminaires naturels des vertus théologales qui, elles, sont évidemment en dehors de la compétence psychologique. Ces résultats ne sont d'ailleurs des « préliminaires » que vus à partir de la totalité d'une anthropologie chrétienne ; en réalité, ces résultats sont aussi des valeurs propres, autonomes, suffisantes comme telles pour la « praxis » psychanalytique qui ne doit pas viser à transgresser son domaine propre. Elle doit viser à faire des hommes normaux, non des saints, quitte à ne pas fermer les yeux sur l'ambiguïté philosophique du concept

de « norme ». Cette distinction est d'importance, car elle ferme la voie à tout pélagianisme.

Comme *critères* des « préliminaires » de la religion (« préliminaires » qui sont les valeurs propres de la « praxis » et ne sont « préliminaires » que pour la religion), nous avons proposé les vertus théologales. Dans sa magnifique *Colonne de feu,* M. Karl Stern avait dit que la psychanalyse a été pour lui l'embryologie de la charité et de sa conversion même. Essayons de prolonger cette idée en n'en indiquant brièvement que la direction.

a) Commençons par la *charité*. On peut difficilement douter que, bien qu' « eros » et « agapè » soient incommensurables, il n'en est pas moins vrai que l' « eros » altruiste soit un préliminaire naturel plus indiqué qu'un « eros » narcissique, replié sur lui-même. Ici comme là, l'égoïsme doit être surmonté.

Le propos central de la psychanalyse est de développer les possibilités d'aimance, de libérer du narcissisme les énergies d'amour pour en investir le « toi » du partenaire. Certes, il y a beaucoup de points discutables dans les essais freudiens de rationalisation. La « libido narcissique » est-elle une énergie *sui generis* ? Freud donne à l'entendre ; il nous semblerait plutôt que c'est un stade à dépasser, un reste de fixation. Y a-t-il une « pulsion de mort » qui triomphe de la libido ? Freud en est persuadé ; il nous semble qu'il sacrifie là à une philosophie finaliste, et, philosophie pour philosophie, nous préférons voir dans la mort individuelle un stade de développement : paraphrasant Freud, nous dirions : « Le but de la vie est — davantage de vie ! »

Mais laissons les obscurités théoriques, revenons à la « praxis ». Celle-ci a pour objet d'aider l'homme à se libérer vers plus d'amour. La disponibilité illimitée du narcissisme est toute de latences ; de fait, c'est une indisponibilité totale, et c'est en s'engageant dans les relations de personne à personne que le sujet de la psychanalyse acquiert une disponibilité progressive. A l'indéter-

mination du sujet replié sur soi-même succède la détermination par l'engagement, la surdétermination enfin par le « toi » : le sujet découvre (en action, pas en théorie) que le « toi » est aimable comme le « moi », et davantage... Comme dans la technique psychanalytique, où, nous l'avons vu au début, les rapports ne sont pas « aliénants », la « praxis » tend au respect et à l'amour d'autrui, perçu comme personne souveraine et non comme objet. « Bio-ousique » dans sa technique, la psychanalyse est aussi « orthobiotique » dans ses résultats ; c'est une « ascèse » évidemment naturelle, une ascèse du vieil Adam encore. Mais elle prépare le vieil Adam à se revêtir du nouvel Adam.

b) Malgré le rationalisme de ses doctrinaires, la psychanalyse est, dans une certaine mesure, préliminaire de la *foi*. En redécouvrant la connaissance par symboles, Freud croyait avoir affaire avec une épistémologie exclusivement archaïque, infantile, névrotique... N'empêche que cette épistémologie, il l'a prise au sérieux, et a montré qu'elle est mainte fois plus adéquate qu'un réalisme naïf. La psychanalyse peut être une bonne école contre l'orgueil rationnel, et contre l'orgueil moral.

Derrière les motivations apparentes, elle nous habitue à chercher des réalités plus profondes. Derrière la réalité apparente, elle découvre un monde nouveau, qui ne nous est communicable que par le symbole. Le symbole est un reflet de la réalité cachée ; songez d'ailleurs que le *credo* chrétien est un « symbole de la foi »[9].

Je sais que je fais là un tableau qui peut sembler idéal, un tableau d'une psychanalyse telle que je crois fidèle à sa propre critériologie de connaissance et non

9. Les premiers chrétiens ont appelé le *Credo* un « symbole » parce qu'il était pour eux un signe de reconnaissance. Ce symbole est le signe de la réalité de Dieu, objet de la foi. L'acte de foi, en effet, ne s'arrête pas aux formules du Symbole, mais se porte, par elles, vers la réalité qu'elles signifient (cf. saint THOMAS, *Som. Théol.*, IIª IIᵃᵉ, 1, 2, 2ᵐ). Cela n'empêche pas le « symbole de la foi » d'exprimer et de satisfaire les aspirations plus ou moins conscientes du besoin religieux des hommes. (N.D.L.R.)

pas telle qu'elle peut être vue par un rationaliste (d'ailleurs inconséquent avec lui-même). Car la psychanalyse, c'est le cheminement, pas à pas, d'une lente connaissance, qui, derrière les obscurs symboles, appréhende une réalité qui transcende ceux-ci. Je n'ai aucun scrupule d'affirmer que, s'il était toujours conséquent avec soi-même, le psychanalyste se devrait de méditer la grandiose parole de saint Paul : « Nous ne connaissons qu'imparfaitement, et nous ne prophétisons qu'imparfaitement ; mais quand la perfection sera venue, alors ce qui est imparfait sera aboli. Lorsque j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant ; lorsque je suis devenu homme, je me suis défait de ce qui tenait de l'enfant. Aujourd'hui nous voyons comme dans un miroir, confusément ; alors nous verrons face à face. Aujourd'hui je connais imparfaitement ; alors je connaîtrai comme j'ai été connu » (1 Co. 13, 9-12). Sur son plan combien modeste de préliminaire naturel, la psychanalyse ne suit-elle pas la même démarche gnoséologique ?

c) Je dois avouer qu'il m'a fallu beaucoup de pratique pour comprendre que la psychanalyse puisse être un préliminaire de l'*espérance*. Certes, tous les psychanalystes étaient d'accord sur la nécessité que le sujet accomplisse le premier pas : son espoir de recevoir la guérison en venant consulter était le gage de celle-ci. Mais d'autre part la psychanalyse renonce aux encouragements spectaculaires, elle provoque même apparemment une espèce de scepticisme en mettant en doute les motivations les mieux assises. Alors ? Ne lui a-t-on pas assez reproché d'ailleurs d'être une technique du retour en arrière ?

Mais la psychanalyse n'est pas une introspection stérile. Le but de sa « praxis » est dans le mûrissement, donc dans le dépassement des étapes-provisoires, donc dans la libération, donc dans l'avenir ! — *pas dans le passé*, comme certains le prétendent ! C'est justement

la *fixation au passé* qui mystifie le névrosé et, en le mystifiant, l'aliène et le martyrise. L'oubli apparent, le refoulement anxieux n'est pas liquidation du passé : la mauvaise conscience liée à ce passé jamais liquidé n'est nullement la « metanoïa ». La dialectique de la psychanalyse consiste en ceci qu'elle s'attaque au passé pour l'accepter d'abord et pour le liquider en l'acceptant. On serait tenté de dire que cette « praxis » admet implicitement une Providence dont on accepte les décisions tout en exerçant sa liberté de faire l'avenir.

La « praxis » de la psychanalyse, quoi qu'on pense des rationalisations déterministes de ses maîtres, est une technique naturelle d'espérance ; basée sur la confiance et le respect de la liberté personnelle, elle n'admet aucun compromis avec les motivations mystificatrices et ne craint pas la frustration par la réalité. Son but n'est pas la complaisance au passé. Son but est le dépassement : accepter pour dépasser. Ici aussi, sur son plan de préliminaire naturel, la psychanalyse, sans le savoir toujours, reprend une autre parole du même Apôtre que j'ai cité : « Je ne crois pas encore avoir atteint le but. Mais je fais une chose : oubliant ce qui est derrière moi et me portant de tout moi-même vers ce qui est en avant, je cours droit au but » (Phil., 3, 13-14).

Madrid, le 12 septembre 1957.

Professeur Igor A. Caruso,
Directeur du Cercle viennois d'Études
de la Psychologie des profondeurs.

ACTION THÉRAPEUTIQUE ET ACTION PASTORALE

I. — Unité de la personnalité humaine

Le titre de cet article[1] semble impliquer une dichotomie. Avant tout, affirmons clairement que l'homme, en tant qu'être vivant et, plus encore, en tant qu'être spirituel, est une unité, un tout, qui ne peut être divisé en deux parts.

Ceci peut sembler évident quand il s'agit d'un homme normal, équilibré, adulte : un tel homme a besoin non pas de psychothérapie, mais éventuellement de direction spirituelle. Par ailleurs, dès qu'on parle d'un névrotique on utilise une quantité de termes et d'expressions qui suggèrent une dichotomie, non seulement dans la méthode d'approche, mais dans le sujet lui-même. On fera, par exemple, une distinction dans sa psychologie entre la partie saine et la partie malade. On dira que le thérapeute doit faire alliance avec la partie saine pour combattre, avec la collaboration du patient, la partie malade, tandis que le prêtre ou le conseiller pastoral prendrait en charge la partie appelée saine ou (expression pire encore) surnaturelle.

Il m'apparaît de plus en plus évident que ces distinctions par voie dichotomique, qui en arrivent pratiquement à être des divisions, ne sont pas fondées. Elles sont artificielles, ne prennent pas vraiment la réalité en considération, et constituent plutôt un procédé de défense assez conceptuel dont le résultat est de répandre une pseudo-lumière abstraite là où,

1. Cet article reproduit la substance d'une conférence donnée à Spode House au cours d'une réunion de psychiatres anglais, et qui est parue dans *The Life of the Spirit*, octobre 1957.

en réalité, il y a des problèmes réels et peut-être un certain mystère vécu.

Il est sans aucun doute très tentant de dire qu'un scrupuleux, par exemple, à qui on demande d'obéir aveuglément à son directeur spirituel et qui reçoit aussi des absolutions valides, est assuré de l'amitié de Dieu et qu'ainsi, sur le plan spirituel, tout est pour le mieux. Cela est tentant, certainement, parce que c'est facile. Mais en réalité, tant que dure la névrose obsessionnelle, ce scrupuleux est incapable d'assimiler psychologiquement la signification profonde du pardon divin. Aidé par la suggestion puissante de son directeur, il peut sans doute accomplir, à des intervalles réguliers, des actes d'obéissance auxquels la grâce infuse donnera une efficacité spirituelle, mais il demeure peu capable de réaliser pour lui-même, et bien moins encore d'exprimer au dehors, la splendeur du pardon et de la miséricorde divine. Son angoisse fondamentale l'empêche de vivre psychologiquement la totalité du dogme chrétien. Il faut bien le reconnaître : étant donné l'unité profonde de sa personnalité scrupuleuse, il est entravé en définitive dans son propre épanouissement spirituel.

Parallèlement il est aussi tentant de dire que, pendant une psychanalyse, les valeurs morales et religieuses, dans le respect desquelles la personnalité du sujet vivait avant le commencement du traitement, ne peuvent être atteintes ni bouleversées en elles-mêmes, puisqu'elles ne dépendent pas de mécanismes psychiques, ni de la genèse affective des structures mentales du sujet. Il est tentant de le dire, encore une fois, parce que c'est très facile. Cependant, en réalité, la transformation que la structure affective du sujet subit inévitablement au cours du traitement, en raison de la relation de transfert qui entre en jeu et se développe entre le sujet et la personnalité de son psychanalyste, cette transformation n'atteint pas seulement une partie, mais le tout du sujet; si elle n'atteignait qu'une partie du sujet, la psychanalyse ne le guérirait pas. Il ne s'agit pas simplement ici de l'usage un peu différent que son libre arbitre peut faire de capacités ou de mécanismes psychiques par le traitement ; c'est en fait la capacité de liberté elle-même, qui se trouve mise en jeu et en question, ou encore, dans les meilleurs cas, élevée à un degré de maturité que jusque-là elle ne pouvait pas atteindre, du fait de la névrose.

Il y a une réelle unité dans toute personnalité humaine, même névrotique.

II. — Fondement théorique d'une distinction entre action thérapeutique et action pastorale

L'unité substantielle de la personnalité humaine ne nous empêche cependant pas de rechercher une perspective qui permette d'éclairer une distinction entre deux méthodes d'approche. Sur quelle base pourrions-nous établir cette distinction entre thérapeutique et pastorale ?

Je ne pense pas qu'on puisse se faire une idée claire de la question aussi longtemps que l'on n'accepte pas intégralement la découverte progressivement faite par la psychologie moderne (mais que les travaux de Freud ont fait avancer si rapidement) selon laquelle il y a chez l'homme un niveau[2] de vie *psychique*, un champ de forces psychiques, qui est largement sinon totalement sujet au déterminisme. Par déterminisme j'entends ici, non pas une théorie philosophique, mais d'abord une méthode de découverte (un postulat méthodologique : tel conséquent suit toujours tel antécédent ou facteur si toutes choses sont égales par ailleurs), et ensuite, après application correcte de la méthode scientifique, une théorie psychologique couvrant un certain nombre de faits et de lois. Ce déterminisme méthodologique et théorique a conduit, depuis quelques années, à un succès surprenant dans bien des recherches concernant la vie psychique de l'homme[3].

Les facteurs exerçant une influence sur la vie psychique sont étonnamment nombreux et, par suite, beaucoup d'études de psychologie manquent encore de précision et d'exactitude. Il n'y a pas de doute, cependant, qu'une nombreuse série de phénomènes psychiques, très déterminés, sera progressivement mise en lumière. K. Stern appelle cela « la troisième révolution » ; la première est celle de Darwin avec une série de facteurs déterminants dans le domaine de l'évolution biolo-

2. Comme nous le dirons ci-dessous, il convient de purifier cette expression « niveau » de toute allusion topographique. Le mot « champ » conviendrait peut-être mieux, pris dans le sens dynamique qui lui est donné dans l'expression « un champ de forces » : un point de convergence de multiples forces.

3. Le lecteur désireux de précisions sur ce « déterminisme méthodique » et ses applications à la psychologie religieuse se reportera à l'article ancien, mais classique et toujours fondamental, du P. J. Maréchal, *Science empirique et psychologie religieuse*, pp. 3 à 62, de *Études sur la psychologie des mystiques*, vol. I, Desclée de Brouwer, 1938 [2].

gique, la deuxième est celle de Marx avec une série de facteurs déterminants dans le domaine des causalités économiques et sociales.

Bien des réactions du psychisme, qui apparaissent à la conscience de l'homme moyen n'être exclusivement qu'un effort de sa propre volonté, se sont révélées, après examen scientifique, être largement dues à des dispositions inconscientes, étroitement liées aux facteurs génétiques qui agissent en elles.

> Des gens, par exemple, qui choisissent une cravate parmi de nombreuses cravates de même prix et qualité, montreront une *préférence* pour celles qui sont légèrement parfumées, mais si légèrement que même des experts avertis d'avance n'auraient pas pu en déceler le parfum.
>
> Dans le cas d'un névrotique en cours de traitement psychanalytique, on pourra assez aisément *prédire* certaines réactions, par exemple l'orientation générale de ses rêves, à une étape donnée du traitement ou après telle intervention, en apparence anodine, du psychanalyste.
>
> Dans un groupe d'enfants (ou même d'adultes) pour lequel un sociogramme a été établi, il est possible de *prévoir* quels chefs le groupe se choisira « spontanément » après un certain nombre de réunions.
>
> Même quand il s'agit de comportements humains d'ordre religieux, les chances de persévérance ne sont pas égales. Parmi un nombre important de gens pratiquants, choisis au hasard dans des milieux sociaux divers, il est possible de dire *d'avance*, avec un haut degré de probabilité lui-même prévisible, quelle proportion d'entre eux continuera à assister à la messe du dimanche dix ans plus tard, et cela pour chacun des groupes sociaux considérés : ouvriers, paysans, professions libérales, de telle ou telle ville, et ainsi de suite. Il est vrai qu'il ne s'agit ici que d'une prévision statistique.

Beaucoup d'autres exemples pourraient être tirés de la psychologie individuelle ou sociale, tant laïque que religieuse. Les facteurs qui influencent *psychiquement* ou *socialement* la conduite des hommes seront connus avec une précision de plus en plus grande.

S'ensuit-il que la liberté disparaisse ? Et acquiert-on par là une capacité toujours plus grande de prédire les engagements *moraux* des individus ? Je ne le crois pas.

D'abord, le but de la psychologie n'a jamais été de prédire comment l'homme se comportera. Son rôle est de reconnaître

certains facteurs qui influencent les dispositions d'agir. Notons que, ni avant ni après la recherche scientifique, ces dispositions n'ont été l'effet d'un pur hasard ou du chaos; elles n'ont jamais été pure *indétermination.*

> La tendance à choisir une cravate subtilement parfumée, la prévision de rêves qui dénotent un déplacement de charges affectives dans la vie inconsciente, les aptitudes spontanément exigées de leurs chefs par tels ou tels groupes, la structure des pressions sociales exercées sur la pratique de la religion par les fidèles, toutes ces réalités sont le donné objectif sur lequel et à partir duquel s'éveille et s'exerce notre liberté. Ce donné ne fut jamais le pur chaos, le pur indéterminisme qui est du reste absurde. Le déterminisme psychique ne s'oppose pas à la liberté; il lui fournit une « matière » ordonnée sur laquelle elle prend appui.

Ajoutons un aspect du problème souvent négligé : la liberté a beaucoup à gagner à prendre une conscience plus claire des données extérieures (sociales) ou intérieures (psychiques) qui déterminent, non pas son choix ou sa conduite proprement dite, mais la tendance ou l'inclination à agir, qui pour passer à l'acte s'appuie sur une matière déterminée. Les déterminations scientifiquement découvertes dans le psychisme ne détruisent pas la liberté, mais elles éclairent plutôt la « matière » sur laquelle elle s'exerce et en laquelle sa décision s'incarne.

Allons plus loin. Si la psychothérapie est appelée à devenir vraiment une *technique* — et je pense qu'elle l'est — il faut qu'elle soit fondée sur un certain nombre de facteurs qui affectent de manière *déterminée* la relation entre le névrosé et le psychothérapeute. Il me semble que la psychothérapie, en particulier la psychanalyse, sera reconnue peu à peu selon ce qu'elle est en fait : une technique scientifique, si complexe et délicate qu'on voudra, pour obtenir certains résultats déterminés, à partir d'un point de départ donné, grâce à des procédés déterminés. Je pense aussi que, peu à peu, sa nature même et ses vraies limites se révéleront, à savoir qu'elle est une technique utilisée en vue de transformer *non pas l'homme tout entier,* non pas même sa psychologie (au sens le plus large du mot, y compris les aptitudes, les décisions, engagements et conduites délibérées), mais seulement *le terrain psychique* chez l'homme : les mécanismes mentaux, les dispositions affectives, les habitudes relativement stables, formant

ensemble le point de départ à partir duquel l'homme peut et doit moralement orienter sa vie.

Voudrait-on exprimer tout cela en termes de philosophie thomiste ? On dira que la vie psychique constitue la *causa materialis dispositiva,* la cause matérielle dispositive de nos actes humains, moraux ou religieux. C'est seulement une « causa ex qua », un ensemble déterminé à partir duquel nous prenons le point de départ pour nos décisions ou nos conduites humaines. Les *matériaux* psychiques s'imposent à nous à tout moment de notre vie; mais *l'utilisation* des dispositions psychiques et la *signification* que nous leur donnons sont en notre pouvoir. L'utilisation et la signification finale, qu'un homme introduit dans sa vie, constituent justement sa vie intérieure, sa vie morale et religieuse avec l'aide de Dieu. Le prêtre, en tant que conseiller spirituel, est l'intermédiaire entre le Christ et l'âme. Le psychothérapeute, lui, dans sa relation avec un névrotique, a pour tâche de remettre en état les dispositions psychiques matérielles, autant qu'il le peut, mais il n'a pas directement à s'occuper de leur utilisation future ni de leur signification ultime.

On a reconnu la notion classique de l'homme : unité substantielle d'un corps et d'une âme, qui amène à distinguer : 1) l'étude du corps *comme tel*, objet de la physiologie; 2) l'étude de l'âme *comme telle*, c'est-à-dire en tant que principe d'activité ne dépendant pas intrinsèquement du corps, forme du composé humain, qui peut s'unir à la grâce divine opérant en elle; 3) l'étude du *composé* humain *comme tel*, du composé en tant que composé. Ceci comprend tous les mécanismes et opérations psychiques qui dépendent *intrinsèquement* du corps. Cette troisième étude (et notez que je ne parle pas d'une troisième partie ni d'une troisième couche ou stratification, car ces expressions topographiques introduiraient une dichotomie que je veux écarter), cette troisième perspective est précisément celle qui intéresse spécifiquement le psychothérapeute. Le conseiller spirituel ne s'en occupe pas directement parce que la grâce de Dieu ne dépend ni directement ni intrinsèquement des dispositions psychiques et peut opérer parfaitement la sanctification du névrotique avant, pendant et après le traitement.

III. — Applications pratiques

Peut-on tirer, des considérations théoriques qui précèdent, une indication sur les moyens spécifiques que conseiller pastoral et psychothérapeute auront à employer respectivement ?

De même que leur *but* est différent, la nature de leur *relation* avec leur consultant le sera pareillement, ainsi que les *moyens* d'établir cette relation et de la mener à une heureuse conclusion. Mettons-nous au point de vue pastoral.

a) Le conseiller pastoral ne vise pas à obtenir une modification psychique, mais il s'occupe directement des manifestations *conscientes* de la vie de son consultant pour l'amener à être de plus en plus inspiré par l'esprit du Christ. Il ne scrutera pas le comportement de son consultant principalement du point de vue génétique comme le ferait le psychothérapeute, en recherchant par exemple les premières influences qui ont agi en lui au temps de sa petite enfance, mais il concentrera son attention principale sur les problèmes et conflits *actuels* d'ordre moral ou religieux.

b) Le guide pastoral n'use pas de procédés techniques, tels que tests projectifs ou de personnalité, questionnaires systématiques, etc. Ces procédés techniques nuiraient au caractère pastoral que sa relation avec le consultant doit garder. Si ce dernier était traité comme un objet, même un objet d'investigation, il deviendrait impossible, ou du moins très difficile de garder l'attitude pastorale. L'entretien pastoral doit maintenir les deux personnes en cause dans leur *subjectivité*, leur mutuelle relation dans une situation morale et religieuse. Même les mots employés, ou les questions posées dans les interviews, doivent être tels que le conseiller pastoral garde une attitude et, si l'on veut, une méthode du discours qui ne donnent jamais au consultant l'impression d'être un objet d'investigation, d'évaluation indirecte ou de manipulation technique.

c) Enfin — et ceci est le plus délicat — la relation elle-même doit garder son caractère pastoral. Or une contamination psychologique est toujours à craindre et se glisse insidieusement à notre époque.

N'importe quel prêtre se rend vite compte que ses relations, mettons avec une femme, deviennent trop amicales pour demeurer réellement pastorales; il sent facilement le moment

où des réactions émotives risquent d'interférer avec une action pastorale saine et positive.

Toutefois, de nos jours, par suite des nombreuses lectures en psychologie et même en psychanalyse qui sont abordées par les prêtres, on peut se demander s'ils se rendent aussi bien compte de la tendance à glisser de rapports pastoraux à des rapports subrepticement cliniques ou thérapeutiques. La relation particulière qu'on appelle « transfert » va permettre ici de développer ce point.

Transfert ne signifie pas le fait que le consultant soit « en sympathie » avec son conseiller ou s'éprenne de lui, ni à l'inverse qu'il ait à son égard une attitude consciemment agressive, soit dans l'interview, soit dans son comportement. Il y a bien des manières inexactes de s'exprimer à ce propos. Le transfert, au sens strict, signifie une relation *inconsciente* d'un caractère particulier : elle résulte d'un refoulement effectué dans le passé. Par exemple, bien que le consultant exprime (consciemment) l'entière confiance qu'il m'accorde à moi comme prêtre, en même temps (et inconsciemment) ses relations avec moi s'établissent sur la base d'une structure affective de crainte, lui venant de la crainte refoulée qu'il a gardée du temps où, dans son enfance, il avait peur de son père. Cette crainte refoulée l'amène à vivre une attitude de dépendance passive, à prendre la manière soumise et pleine d'appréhension avec laquelle il m'aborde et suit éventuellement mes conseils.

En présence de cette relation, à caractère transférentiel (et ceci d'un point de vue psychique), le conseiller pourrait poursuivre dans trois voies :

1) *L'ignorance* : le conseiller ne s'aperçoit pas de l'élément transférentiel. Il pense à une attitude authentique d'obéissance, à une manière surnaturelle d'agir. Il confond une attitude morale ou religieuse librement adoptée avec un besoin psychique de comportement soumis en présence de celui qui est un substitut du père. Il peut même réagir lui-même, sans le savoir, en fonction de ses propres besoins affectifs (de domination, par exemple).

2) *La prise de conscience* qu'il y a transfert de dépendance passive et *la décision de s'en servir de manière religieuse, pastorale*, sans essayer d'en rendre le consultant conscient (du moins en ce qui concerne l'origine de ce transfert) et sans dénoncer explicitement le caractère particulier de cette rela-

tion. C'est là pour le prêtre l'attitude juste. Mis en présence d'une relation transférentielle, il s'en sert de manière symbolique, sans chercher à la révéler ni à la supprimer du terrain psychique qu'il n'est pas en mesure de manipuler correctement. Si un névrotique est passif et soumis à l'excès, par besoin affectif, sa relation psychique avec son conseiller pastoral ne peut manquer d'être influencée par cet excès de soumission. Mais le guide spirituel, suivant en cela une tradition constante de la direction spirituelle, peut alors expliquer la signification symbolique de cette soumission par rapport à Dieu, en essayant d'introduire une relation d'obéissance à Dieu librement choisie, là où il n'y avait qu'une relation transférentielle, prédéterminée, de soumisssion à l'homme. On résoudrait de la même façon la plupart des espèces particulières de transfert dont un conseiller pastoral peut soupçonner et supporter les effets. Bref, la relation transférentielle peut être d'ordinaire comprise pastoralement, dans le cas d'un névrotique, comme étant analogique et utilisée dans la ligne symbolique.

C'est en ce sens seulement, que j'aimerais voir les directeurs spirituels mieux informés en fait de psychologie; ils ne se serviraient pas des relations psychiques de manière technique, ils ne les feraient même pas jouer explicitement pour en parler avec leur consultant; mais demeureraient avertis de la double relation qui existe entre ce dernier et eux-mêmes et ils en supporteraient consciemment le poids. Le grand danger de n'être pas averti et conscient des éléments transférentiels, dans une relation pastorale, devient évident quand le prêtre en vient lui-même à réagir aveuglément, inconsciemment, sous l'emprise d'un contre-transfert; par exemple, quand son attitude autoritaire, rigide, semble répondre à l'attitude soumise du consultant. La double relation, au plan psychique et au plan religieux, devient alors source de confusion perpétuelle. Le conseiller pastoral n'est plus capable d'être le simple intermédiaire entre l'âme et la grâce de Dieu, parce que la relation est inextricablement liée aux mécanismes psychiques inconscients à la fois chez le consultant et le prêtre.

3) Enfin, il y a une troisième attitude en face de la relation transférentielle : *la prise de conscience et la mise en œuvre technique de cette relation* pour amener peu à peu le patient à réagir consciemment à ses besoins psychiques. C'est là précisément le propre de la relation psychothérapeutique. Nul prêtre, à mon avis, ne devrait essayer de travailler dans

cette direction, à moins qu'il ne soit sérieusement qualifié et qu'il se donne légitimement pour but cette transformation psychique qui, de soi, est en dehors de la visée pastorale.

IV. — Conclusion

Résumons en quelques lignes la différence profonde que nous croyons voir entre action pastorale et action thérapeutique.

Dans la relation thérapeutique, nous avons un système fonctionnel où deux personnes se trouvent l'une en face de l'autre. Le transfert établit peu à peu entre psychothérapeute et patient un lien d'ordre psychique, techniquement contrôlé par le thérapeute et devenant finalement source de réactions conscientes pour le patient. La relation transférentielle devient graduellement la relation personnelle et fonctionnelle, qui peut subsister entre un authentique docteur, psychiatre ou psychanalyste, et un névrotique qui apprend peu à peu à percevoir la réalité même frustrante et à s'y adapter.

Dans la relation pastorale, prise en son sens et dans son but le plus élevé, nous avons un système à trois personnes : une situation en triangle, où un partenaire invisible a un rôle à jouer et devient plus authentiquement personnel au fur et à mesure qu'il se dégage des symboles vécus. Le conseiller pastoral n'est pas là pour stabiliser une relation de face-à-face entre lui-même et le consultant, ni du point de vue psychique, ni du point de vue moral, mais à faire entrer progressivement le consultant en contact plus étroit et en relation plus continue avec le Christ qui sollicite, prévient et soutient son amour, sa pensée et son action.

La règle d'or du thérapeute devrait alors être : apprenez à votre patient à devenir lui-même, sans masque.

Mais la règle d'or du prêtre, du conseiller spirituel, serait celle-là même que saint Jean-Baptiste se donnait : « Il faut que je m'efface pour qu'Il grandisse » (Jn, 3, 30).

André Godin, S. J.

Un cas de psychothérapie d'enfant

Nous voudrions montrer dans cet article quels sont les processus qui se déroulent au cours d'une psychothérapie d'enfant. Nous croyons ne pouvoir mieux faire que de partir d'un cas concret. Le cas que nous exposons ci-dessous n'est pas traité dans tous ses aspects. Nous nous sommes bornés à utiliser les éléments qui nous paraissaient aller dans le sens de notre propos.

Lorsqu'on nous amena Michel, il venait d'avoir treize ans. Il était en classe de 5e. Malgré sa très grande intelligence, Michel avait un mauvais rendement scolaire. Sa mère nous le confia sur le conseil du médecin de famille.

Michel est le dernier de quatre enfants. Ses trois aînés font des études brillantes. Ils ont toujours donné entière satisfaction à leurs parents.

Michel, par contre, a toujours été mauvais élève. Il vit très isolé et se lie difficilement avec ses camarades. A la maison il est insupportable, il n'obéit jamais; il est très agressif avec tout le monde.

On l'a changé souvent d'établissement scolaire; on lui a fait donner des leçons particulières. Tout cela n'ayant pas réussi, les parents se décident à tenter une psychothérapie; c'est le dernier effort qu'ils pourront s'imposer. Ils refusent de « sacrifier » les aînés au profit de Michel, si celui-ci ne réussit pas dans ses études, qu'il apprenne un métier manuel.

Le père de Michel est commandant de navire et doit prendre sa retraite prochainement. Il est autoritaire, son fils le craint. Michel agace son père; ce dernier ne comprend guère ce fils,

si différent de ses autres enfants. Michel d'ailleurs connaît très peu son père et réciproquement. M. D. est toujours en voyage et n'a jamais vécu plus de quinze jours d'affilée avec les siens. Lorsqu'il le peut il emmène sa femme. En l'absence de la mère les enfants sont confiés aux grands-parents, voire à une pension de famille.

M. D. a dix années de plus que sa femme. Jusqu'à la naissance de Michel, Mme D. avait une vie facile : M. D. se chargeait de tout, sa femme se comportait à son égard comme une petite fille.

La guerre arrive, et avec elle la débâcle et l'évacuation... Mme D. et ses trois enfants se réfugient en Savoie, où ils s'installent à l'hôtel. M. D. est mobilisé, et ne dispose que d'une permission de temps à autre. Michel naît en 1943. Il n'a pas été désiré et Mme D. en veut à mort à son mari de lui avoir donné ce fils. Elle dit de Michel « qu'elle l'a fait malgré elle, tout en mourant de faim ». Elle déclare n'avoir « aucun sentiment animal » pour son fils. Elle est obligée de faire un effort, de se raisonner pour l'aimer. Elle se sent très coupable vis-à-vis de Michel de ne pas lui donner toute l'affection à laquelle il aurait droit. Elle voudrait se débarrasser de cet enfant, trop encombrant, trop revendicatif.

Michel n'a jamais vécu longtemps avec ses parents. A dix-sept jours, il est séparé de sa mère et placé dans une pouponnière où on le laisse jusqu'à l'âge de quatorze mois. Cette séparation a été imposée, en partie, par le mauvais état de santé de Mme D. qui, à ce moment, vivait dans des conditions matérielles extrêmement difficiles (maison sans aucun confort, sans feu...).

Lorsque Michel rentre dans son foyer il se montre très désagréable à l'égard de sa mère ; il la harcèle continuellement par des pleurs, des cris... A la libération, la famille retourne en Bretagne ; Michel vit tantôt chez une tante, tantôt chez une grand-mère. Sa mère ne le reprend qu'aux vacances. Elle ne peut le garder entièrement auprès d'elle. Les raisons en sont toujours les mêmes : mauvaise santé, installation défectueuse, surcroît de travail à cause des aînés.

Peu avant le moment où Michel nous a été amené, les époux ont eu de graves difficultés entre eux. Durant l'une des absences de son mari, Mme D. a eu une liaison. M. D. en a été averti par lettre anonyme. Il s'en est suivi une scène terrible, au cours de laquelle M. D. a failli étrangler sa femme. Les

enfants semblent ne pas avoir été dans l'appartement au moment où cette scène s'est produite. Mme D. pense que son fils est au courant du drame. Dans l'immédiat, l'entente semble améliorée entre les époux. Ils ont décidé de faire tous deux un effort dans l'intérêt de leurs enfants. M. D. prend davantage soin de sa femme. Mme D. s'organise afin de pouvoir rejoindre son mari dans les différents ports d'Europe où il fait escale.

Passons maintenant à l'exposé de la psychothérapie elle-même. Elle débute à raison d'une séance par semaine.

Au bout d'un certain temps, les séances s'espacent et, selon les étapes du traitement, elles n'ont plus lieu que de quinze en quinze jours ou de trois en trois semaines.

Au cours des deux premiers entretiens Michel pleure abondamment. Mais son visage s'éclaire lorsque nous lui proposons de l'aider.

Lors de la première séance Michel raconte une histoire, que nous lui proposons de jouer. Dans un moment de distraction un enfant a été renversé par une voiture. Rien de sérieux comme blessure, mais un médecin vient le soigner. Il s'attribue à lui-même le rôle de l'enfant distrait et il attribue au thérapeute successivement le rôle de la voiture et celui du médecin.

Qu'est-ce que cela signifie? L'enfant s'identifie à quelqu'un qui est en danger. Il doit se tenir continuellement sur ses gardes, puisque les accidents surviennent dans des moments de distraction. L'adulte représente pour Michel un être dont peut provenir une menace de destruction. De ce fait l'enfant se sent en danger. Pour parer à ce danger il faut qu'il se mette vis-à-vis de l'adulte dans une position de passivité complète.

Michel nous présente donc déjà un tableau. Il s'identifie à quelqu'un qui est menacé de destruction. Cette destruction provient de l'adulte. L'adulte est donc considéré comme un personnage menaçant. Mais il peut cesser d'être menaçant si l'enfant se met vis-à-vis de lui dans une position de bébé passif.

Au cours d'une autre séance, Michel laisse apparaître pour la première fois les raisons pour lesquelles il a peur de l'adulte.

Il nous raconte l'histoire d'un médecin qui traverse la fron-

tière belge en voiture, emportant avec lui des marchandises de contrebande. La voiture est volée. Le médecin est surpris par un douanier « plus astucieux que les autres ». Il se fait pardonner en promettant de ne plus recommencer.

Michel s'attribue à lui-même le rôle du médecin délinquant, au thérapeute celui du douanier.

Au cours de cette séance, Michel nous montre qu'il s'identifie à des personnages qui sont passifs dans la vie courante. C'est qu'en effet tout passage à l'activité comporte sur un plan imaginaire une révolte contre l'autorité, et cette révolte entraîne les menaces de destruction jouées dans la première séance.

C'est par un jeu de destruction, de passivité et d'annulation du passé qu'il évite la punition qu'entraînerait une révolte éventuelle.

En s'attribuant le rôle du médecin, il peut exprimer son agressivité tout en jouissant d'un certain prestige social. Cette identification comporte un jeu de cache-cache. Elle est également pour Michel un moyen de se faire pardonner d'une façon ou d'une autre ses intentions agressives.

Au cours d'une autre séquence de séances l'enfant reste silencieux. Tout se passe comme si ce silence traduisait un arrêt dans son désir de communication. Il « oublie » des séances auxquelles il devait venir.

Cet état de choses subsiste jusqu'au jour où Michel dessine un bateau à voile, au sujet duquel il nous raconte une histoire héroïque. Il s'agit d'un capitaine qui sauve son bateau avec un courage et une adresse extraordinaires et qui se sauve lui-même avec tout son équipage.

Nous passons là à un tout autre type d'identification: Michel s'identifie au marin. C'est, selon ses dires, le travailleur de la mer de Victor Hugo. C'est la Bretagne tout entière, l'expression du mythe breton dont son père est un représentant.

Son besoin de mort et de destruction est surmonté, non pas par identification à un sujet passif, mais par identification à un personnage adulte. Ici s'opère le passage à un stade symbolique, car cet état d'identification contient tous les éléments de la deuxième séance, décrite plus haut, à savoir la révolte contre l'autorité, le besoin de disputer et d'arracher quelque chose à cette autorité. Mais cette révolte est vécue sous une forme symbolique, acceptable socialement.

Comment ce passage a-t-il pu se réaliser ? Pour la première fois, Michel est entré en contact, dans cette période de silence, de retrait et de non-communication, avec un adulte qui, du fait de sa neutralité et de sa non-réaction, lui montrait la banalité de ses craintes et leur inopportunité. Ce contact équivaut à une expérience révolutionnaire dans laquelle tous les contacts préalables avec des personnages adultes se voient brusquement renversés. Et cela parce que le thérapeute a permis à l'enfant d'entrer dans la voie des productions imaginaires à contenu dangereux, en le laissant s'exprimer librement et en acceptant ses récits, sans réagir. Il a ainsi progressivement déconditionné l'enfant à la peur de l'adulte.

Ainsi l'adulte lui renvoie une autre image de lui-même. Cette image existait déjà potentiellement. Mais ce qui empêchait cette image d'entrer dans la conscience, c'était la crainte d'égaler le père. Le fait d'égaler le père devait nécessairement entraîner l'une des deux possibilités suivantes : la destruction de l'enfant, victime d'une vengeance comme dans la première séance, ou la disparition du père, remplacé par l'enfant.

Des séances de ce type se succèdent pendant un certain temps. Comment sommes-nous intervenus au cours de cette période ? En montrant à l'enfant la signification de son jeu. C'est-à-dire en lui montrant qu'il joue un rôle semblable à celui de son père et dans un style héroïque qui est celui de son milieu.

Suit une période dépressive dont une phrase matérialise tout le sens : « Je ne pourrai jamais être marin, parce que je suis myope. » Réponse du thérapeute : « C'est peut-être encore parce que tu as peur d'être comme ton père. »

A cette phase dépressive succède une phase au cours de laquelle Michel se voit dans un rôle d'adulte ; il se voit adulte comme son père, mais sur un plan professionnel différent (ingénieur). Mais en même temps il a peur de ne pas pouvoir égaler son père et cette peur constitue une attitude imaginaire.

Qu'avons-nous fait à ce moment ? En même temps que nous lui avons interprété son comportement (peur de ne pas pouvoir égaler son père), nous lui avons montré, par le fait même, que ce comportement ne constituait pas une obligation.

Du même coup il a pu former une autre image de lui-même, acceptée par l'adulte, mais par un adulte différent de son père. Nous lui avons permis d'exprimer son identification imaginaire à son père. Mais il a pu l'exprimer grâce à l'existence d'une relation réelle entre lui et le thérapeute. Et c'est ainsi que son identification imaginaire a pu lui apparaître comme imaginaire, parce qu'elle a été confrontée à sa relation réelle et actuelle avec le thérapeute.

A cette phase, l'identification à l'adulte s'est jouée sur un plan sportif : Michel entre dans un groupe de scouts marins.

A cette époque, Michel verbalise pour la première fois les rêveries qui l'écartaient de ses camarades de collège. Il se révèle en proie à une vive angoisse d'abandon ; c'est cette angoisse qui l'obligeait à se mettre à l'écart pour rêver à une vie de famille idéalisée. Il nous semble utile de rappeler ici quelques détails biographiques. Comme nous l'avons déjà dit, Michel est né durant la guerre. Pour des motifs à la fois psychologiques et réels, il a été envoyé dans une pouponnière où il a passé toute sa première année et une partie de sa deuxième année. Dans cette pouponnière il s'est attaché à l'une des infirmières qui s'occupaient de lui.

A la fin de sa deuxième année, Michel est repris par sa mère dans un état de santé précaire. C'est à ce moment-là que se structurent les éléments qui vont se montrer déterminants pour son développement ultérieur ; la compréhension de ces éléments est indispensable pour l'élucidation du cas.

Les choses se développent de la façon suivante.

1) Du fait de l'état de santé de la mère au moment de sa naissance et des difficultés matérielles de l'époque, Michel a déjà subi un premier choc. Cette expérience a pour effet de le priver des conditions qui doivent entourer un développement normal.

2) On peut supposer qu'une fois l'enfant arrivé à la pouponnière, son état aurait pu continuer à se détériorer sans l'intervention de cette femme qui l'a sans aucun doute sauvé de la mort (c'est-à-dire : qui l'a préservé de voir toute sa vie ultérieure placée sous le signe de la mort). La séparation d'avec cette femme a compliqué tout ce qui s'était déjà produit antérieurement, parce qu'elle impliquait une deuxième situation d'abandon et qu'en plus l'enfant était replacé au sein

de l'ambiance familiale dans une position de méfiance. Il « rentrait » chez des ennemis qui l'avaient enlevé à la personne aimée.

C'est là la cause fondamentale qui a déterminé la formation de l'attitude imaginaire. Car l'enfant, rentrant chez lui en état de méfiance, de frustration et de peur, n'a pas pu déclencher chez ses parents une attitude d'acceptation absolue. Il les a mis dans une position telle qu'ils n'ont pu faire autrement que de le traiter comme un méchant petit enfant, ce qui s'est passé effectivement.

Nous pouvons supposer qu'au fur et à mesure que le temps passait, Michel s'est attaché à sa mère, non en tant qu'elle était sa mère, mais en tant qu'elle était substitut de l'infirmière. Mais en même temps il conservait à son endroit des sentiments d'hostilité. Il s'agit là d'une agressivité éprouvée à l'égard d'une étrangère que l'on craint et dont on veut en même temps se ménager les bons offices.

Quand sa mère le rejetait, il vivait ce rejet comme une situation réactivant l'expérience antérieure de séparation d'avec cette infirmière.

A cette époque du traitement, Michel rapporte que, lorsqu'il s'isole de ses camarades de pension, c'est aussi pour se laisser aller à des rêveries dans lesquelles il est avec ses parents, pleinement accepté et dans une situation qui exclut toute autre présence que la sienne auprès d'eux. En parlant de ses rêveries il manifeste une grande honte. Il dit ne jamais en avoir parlé jusqu'alors parce qu'il sait qu'il est séparé de ses parents pour son bien. Rationalisation qui à son tour était sous-tendue par l'impression que dans un rôle masculin un enfant n'a pas le droit de se sentir la proie de tels sentiments.

Que signifie cette situation? Que Michel est à la recherche d'un compromis entre des identifications progressives et l'acceptation de ses sentiments de frustration (identification à l'adulte et sentiment d'abandon). Nous lui avons alors seulement fait toucher du doigt les paradoxes que la situation comportait : il voulait agir comme un homme, et en même temps il voulait se dissimuler qu'il avait des sentiments très légitimes. En dernière analyse, son comportement d'homme n'aboutissait pas à la solution des problèmes mais à une résignation masochiste et à une séparation d'avec son entourage.

En voulant agir comme un homme par son silence, il se condamnait à ne pas être homme (en s'abandonnant à ses rêveries et en s'éloignant par là de toute attitude efficace).

A ce moment, les circonstances nous ont permis de voir les parents. Toutes les associations d'idées que nous venons de rapporter s'étaient produites à l'occasion des vacances de Pâques que Michel était censé devoir passer tout seul au collège. Ses parents prétendaient ne pouvoir le recevoir car ils devaient partir en croisière à bord du bateau du père. L'enfant n'était pas dupe, malgré tout ce qu'il faisait pour le nier, du rejet que comportait cette attitude des parents.

Mais brusquement, quelque chose se renverse apparemment dans l'esprit des parents. Ils modifient leurs projets de vacances et se décident à prendre Michel auprès d'eux. De plus, ils décident d'eux-mêmes de venir voir le thérapeute et de s'entretenir avec lui au sujet de leur fils.

Le changement dans l'attitude des parents aurait pu être attribué à une brusque prise de conscience de leur attitude à l'égard de Michel. Mais il ne semble pas qu'il en ait été ainsi. Les transformations qui s'opéraient dans Michel eurent une répercussion sur les parents. Ses lettres ne présentaient plus aucun caractère revendicatif. Leur ton était différent. C'est à travers elles que les parents prirent conscience des changements survenus chez leur fils, ce qui les poussait à l'accepter. Si les lettres avaient conservé leur ton revendicatif, l'attitude de rejet des parents se serait encore intensifiée.

L'entretien que les parents eurent avec le psychothérapeute leur permit de se déculpabiliser et de renforcer en eux cette attitude d'acceptation de l'enfant, qui s'était déjà amorcée avant l'entretien.

Nous avons pu démontrer à la mère que les complications et les difficultés de l'enfant ne provenaient pas de son manque de « sentiment animal » à son égard, comme elle le pensait, mais des circonstances qui avaient éloigné l'enfant du foyer et lui avaient rendu un enfant qu'elle ne pouvait pas accepter pour les raisons décrites ci-dessus. (Au passage nous nous permettons de signaler le rôle négatif que peut jouer la culpabilité. Celle-ci n'est jamais le moteur d'une relation positive. Elle est rationalisée, et en fin de compte c'est toujours l'enfant qui en fait les frais.)

Les vacances de Michel se sont fort bien passées. Elles ont permis à l'enfant de jouer ses nouvelles identifications en se faisant pleinement accepter par son père. (Michel est parti avec les scouts marins à bord du bateau de son père. Au lieu d'être le gosse intolérable des temps anciens, il s'est comporté comme un homme. C'est lui qui recevait ses camarades, qui leur faisait les honneurs du bateau, s'occupait d'eux...)

Au cours des séances ultérieures, Michel nous raconte qu'il a maintenant des amis, dont un assez intime... Ce dernier va l'inviter à passer un week-end dans sa famille...

Nous ignorons quelle sera l'évolution de ce cas dans la suite, car la psychothérapie est toujours en cours. Mais il est évident, théoriquement, que toute son amélioration s'amorce au moment où il est en état de se voir projeter vers l'avenir à la façon de ses idéaux, mais *sans en avoir peur*.

Demandons-nous maintenant, de façon tout à fait explicite, ce qui s'est passé au cours de ces entretiens.

Avons-nous « rendu conscient l'inconscient », comme on le dit souvent? Comment cela est-il possible? Cela devient possible, dit-on, du fait que l'inconscient produit des dérivés. Expliquons-nous. Pour Michel, son angoisse inconsciente était la peur de l'abandon. Cette peur de l'abandon, au lieu de s'exprimer telle quelle, s'est retrouvée, déplacée, transformée dans d'autres comportements : mauvais contact avec les camarades. Les interdits ont empêché ce sentiment d'abandon de monter à la surface.

Si on crée une situation dans laquelle les interdits peuvent être mis à l'écart, ces dérivations apparaissent. Dans la mesure où elles deviennent conscientes, elles peuvent prendre la places des interdits. Nous n'avons là qu'une description. Nous ne comprenons pas le pourquoi de tous ces phénomènes.

Nous pourrions donner l'exemple du voleur qui pénètre dans un appartement par une fenêtre pendant que le gardien tourne le dos. Mais le gardien peut revenir.

Comment définir l'inconscient? C'est ce qui n'a jamais pu se faire entendre.

Entendre le sujet, le laisser parler, le mettre en face des vérités qui se dégagent des significations de son discours,

voilà ce qui se passe à chaque moment de la psychothérapie.

Cette vérité s'est, à l'origine, fondée, chez tous les enfants, sur des expériences bien ou mal vécues et qui n'ont pu être communiquées verbalement (symboliquement) aux autres. Ceci pour différentes raisons, soit que la famille ait été mal préparée à élever (au sens étymologique du terme) l'enfant, soit que les expériences de celui-ci aient été trop traumatisantes et l'aient dès lors empêché de progresser.

Fallait-il encore qu'une situation apparût qui rendît possible la formulation de ce qu'il n'a pas dit (discours). Or la situation psychothérapeutique est une situation qui rend toujours possible la formulation de tout discours. Tout ce qui se passe là, y compris le silence, et mieux encore le refus de parler, a sa signification. Mais la signification n'est pas encore la formulation.

Celui qui se tait, précisément devant quelqu'un qui l'écoute, est condamné à suivre la loi propre de cette situation. Je me tais; on m'écoute. C'est donc une contradiction. Ce n'est plus du pur silence; c'est un refus de parler. Dès lors je suis pris dans un dilemme : ou ce refus de parler me conduit à sortir de la situation thérapeutique en quittant le psychothérapeute, ou elle me conduit à formuler la contradiction où je me trouve dans ce refus.

Et c'est la seule attitude du thérapeute qui fait que le sujet choisit finalement de parler et non de prendre la porte. En l'écoutant, le thérapeute a fait du silence du sujet un langage. Pour Michel, le retrait dans lequel il se maintenait devant toute communication, avec ses camarades comme avec ses parents, tendait à devenir pur silence. Il signifiait quelque chose, mais l'attitude des parents, comme celle des camarades, ne pouvait conduire Michel qu'à transformer son sentiment d'abandon en une prise de position déclarée pour l'abandon. Au lieu de l'écouter, on le délaissait.

C'est là que réside toute la différence entre les relations de Michel avec son entourage d'une part, et ce qui s'est passé dans la psychothérapie d'autre part. Le thérapeute ne l'a pas délaissé, envers et contre tout.

Délaisser cet enfant, qu'est-ce que cela veut dire? Cela signifie le laisser aux prises avec ses propres images, c'est-à-dire le laisser sans réponse. La question sans réponse est l'équivalent du sujet devant son miroir, qui se renvoie perpétuellement à lui-même ses propres questions et réponses.

Pour sortir de ce duel d'avec lui-même, il faut la médiation d'un troisième personnage.

Dans la psychothérapie, le troisième personnage apparaît sous la forme du psychothérapeute. Dans le cas de Michel, ce vertige d'abandon est combattu par la présence attentive et bienveillante du psychothérapeute. Il lui permet de sortir de cette relation imaginaire avec autrui en tolérant que les éléments imaginaires de cette relation viennent à s'exprimer dans une relation déjà réelle (psychothérapeute-enfant).

Dès la première séance de psychothérapie, où Michel nous raconte l'histoire de l'accident de voiture, deux traits caractérisent la situation thérapeutique.

1) Le sujet parle à quelqu'un de choses qu'il ne s'est dites jusqu'ici qu'à lui-même.

2) Il sait, en parlant, que tout ce qu'il dit est entendu, compris, accepté, même si le psychothérapeute ne répond pas.

A la faveur de cette entente tacite, le langage que l'enfant se tenait à lui-même prend la valeur d'une réelle communication. Plus tard, cette entente pourra devenir un véritable échange.

Pour Michel, à partir du moment où son père cesse d'être une image devant laquelle il reste planté, et où il devient le pôle actif d'une relation à autrui (père marin sauvant l'équipage), l'enfant peut abandonner sa situation antérieure de passivité pour s'orienter, comme son père, vers autrui. C'est dans la mesure où le thérapeute a été différent de ce père imaginaire que l'enfant a pu échapper à cette situation sans issue.

En d'autres termes, Michel n'a pas accepté la distance à laquelle se maintenait son père dans la réalité. Il a donc fait de son père l'image d'un homme distant et idéalisé. Ce faisant, il a pu supprimer la distance réelle de son père, au bénéfice de la proximité de l'image. Si Michel avait cherché à se faire reconnaître par son père, c'eût été au prix d'une lutte réelle, suivant les lois de la compétition culturelle, éthique, sociale, sexuelle. Par là, Michel serait devenu un homme.

Mais il a substitué à ce conflit formateur un conflit névrotique, à savoir un conflit avec son père imaginaire et idéalisé, qui n'est en fin de compte qu'un conflit avec une part de lui-

même. Ce qui lui évite le conflit réel. Mais ce dernier conflit, la situation thérapeutique ne le lui a pas évité (c'est au moment où nous avons ralenti le rythme des séances que la compétition a commencé : il ne supportait plus en effet des confrontations trop fréquentes avec le psychothérapeute).

On aura remarqué qu'au cours de cette cure nous n'avons fait appel ni à la volonté de Michel ni à ses sentiments moraux et religieux. Ce n'est pas que nous méconnaissions leur importance et leur valeur. Nous pensons au contraire que la cure a justement pour but de restaurer chez un sujet les relations authentiques qui permettront à la pédagogie morale et religieuse d'avoir son plein effet.

Andrée Lehmann.

CONTINENCE CONJUGALE ET MORALE SEXUELLE

Étude statistique du comportement sexuel de 292 couples catholiques en fonction de leur position face au problème de la limitation des naissances.

Les obligations que cree son catholicisme à un couple pratiquant désireux de limiter le nombre de ses enfants sont strictes. En dehors de la continence, seuls les procédés anticonceptionnels qui exploitent la physiologie génitale féminine sont admis. Il s'agit de la méthode Ogino ou de ses dérivées.

Ces méthodes laissent en effet intact le rapport sexuel qui n'est stérile qu'en raison de l'actuelle stérilité physiologique de la femme.

Le rapport sexuel n'est pas seulement valable, comme le pensent certains plus royalistes que le roi, quand il veut être fécond ; sinon, après la ménopause, il ne serait plus licite, non plus qu'en cas de stérilité confirmée de l'un des époux. C'est qu'en fait le rapport répond aux deux fins du mariage : expression de l'amour réciproque et procréation.

Ne sont pas admises par l'Église les méthodes contraceptives qui mettent une barrière entre le spermatozoïde et l'ovule, qui tuent l'une ou l'autre des cellules sexuelles ou qui font que l'éjaculation se produit en dehors des voies génitales féminines.

Si, théoriquement, le problème de la limitation des naissances est facile à résoudre par la continence surtout et par la méthode Ogino, l'application pratique, par contre, est pleine de difficultés et d'embûches... On ne compte pas en effet les échecs de la méthode Ogino, que les calculs soient bien ou mal faits. A tel point que pour avoir quelque garantie on est conduit à rétrécir toujours davantage la période des rapports possibles (même chez une femme assez régulièrement réglée) à un ou deux jours avant les règles qui vont en outre de temps à autre marquer une avance imprévue... Il n'est pas douteux, d'autre part, que régler les rapports sexuels un calendrier en main ôte toute spontanéité à l'expression de l'amour et que plus d'un s'en lasse.

Quant à la continence — seul procédé à vrai dire efficace — elle n'est chose aisée ni pour l'homme ni même pour bien des femmes, à partir du moment où les uns et les autres ont un passé de vie de couple et continuent à vivre quotidiennement côte à côte, avec toutes les occasions que cela implique de voir les instincts se réveiller et parler fort.

La continence est certainement plus aisée chez la plupart des célibataires sans expérience sexuelle et qui vivent dans la solitude.

Si la « sublimation », en terminologie psychologique, si le « renoncement ou le sacrifice », en terminologie religieuse, sans être complets — comment le pourraient-ils être ? — sont suffisants pour canaliser et réinvestir l'instinct, l'équilibre peut être conservé. Mais là aussi il est plus aisé de dire que de réaliser les choses.

Dans le cas contraire, on court évidemment le risque d'assister à des troubles de l'humeur et de voir des résurgences extra-conjugales, surtout si l'un des deux époux est beaucoup moins convaincu que l'autre de la valeur des impératifs religieux sur le plan sexuel. Certains, effectivement, penseront que les exigences de l'Église sont intenables pour l'immense majorité des couples. D'autres diront que ceux qui pratiquent la continence ne peuvent être que des sujets à pulsion sexuelle faible. D'autres diront que la pratique de la continence conduit à un attiédissement de l'amour, porte ouverte à l'adultère masculin, mais aussi féminin.

Quoi qu'il en soit, confesseurs et psychiatres savent à

travers leur expérience quotidienne qu'il y a là un problème de première importance pour l'équilibre du couple, pour l'équilibre personnel de chacun des époux aussi bien sur le plan psychologique et affectif que sur le plan religieux.

Et de même que bon nombre d'adolescents abandonnent toute pratique religieuse parce qu'il leur paraît exister une incompatibilité entre les exigences de l'Église et celles de leur sexualité, de même beaucoup de couples, après des efforts sincères, se trouvent incapables d'accorder la morale sexuelle catholique avec leur vie conjugale.

C'est sans doute que leur vie religieuse est insuffisante et qu'elle ne leur permet pas l'authentique renoncement et l'authentique sublimation. Mais c'est un fait. Et beaucoup ramènent la discussion sur un plan moral précisément : que vaut-il mieux, se tromper et en définitive aller pratiquer au-dehors, dans l'adultère, ce qu'on ne pratique pas avec sa femme, ou user de procédés anticonceptionnels illicites dans sa vie conjugale et maintenir l'unité du couple et la stabilité du foyer pour les enfants ?

Que répondent les faits ? C'est l'objet de l'étude qui va suivre.

Notre désir est d'apporter des réponses précises à des questions précises et limitées, et nous nous excusons de l'aridité des chiffres et des pourcentages qui émaillent notre travail.

*
* *

Depuis plus de dix ans que nous nous intéressons au problème de l'éducation sexuelle, nous avons eu l'occasion de faire de nombreuses causeries sur ce sujet à des parents. L'idée nous est venue d'obtenir d'eux leur opinion sur l'éducation sexuelle et la façon dont ils s'y prennent pour la faire à leurs enfants. Mais, en bonne logique, leurs conceptions et leur façon de procéder dépendent de l'éducation sexuelle qu'ils ont eux-mêmes reçue, de leur passé sexuel aussi et encore de leur vie conjugale.

Nous avons donc entrepris une enquête. Il nous paraît utile de préciser quelle a été notre façon de procéder.

A l'issue d'une causerie sur l'éducation sexuelle, nous proposons aux parents de répondre à un questionnaire. 69 ques-

tions sont posées aux pères; 69 questions également aux mères.

Chaque question comporte un certain nombre de mots dont la première lettre est écrite en rouge; de plus, elle est suivie d'un petit rectangle dans lequel on inscrit la lettre rouge qui correspond au mot valable pour soi. Exemple :

Question n° 2 : « Êtes-vous Catholique, Protestant, Israélite, Athée? » (ici les lettres majuscules correspondent aux lettres en rouge dans le questionnaire) : les catholiques mettent un C dans le rectangle, les protestants un P, etc...

Question n° 3 : « Pratiquez-vous votre religion? Oui — Non, et selon le cas on inscrit O ou N.

Nous commençons par prévenir :

1) qu'il s'agit d'une enquête à caractère scientifique; tous sont disposés à le croire parce qu'ils ont affaire à un médecin qui vient de s'adresser à eux en mettant des données scientifiques à leur portée;

2) que cette enquête est très indiscrète, mais rigoureusement anonyme;

3) qu'accepter d'y répondre implique qu'on le fera avec toute sa sincérité.

Ceci posé, nous demandons à toutes les personnes pressées de regagner leur foyer, de quitter la salle avant que l'enquête ne commence; ainsi, ceux qui redoutent quelque compromission ont un motif valable pour disparaître...

Puis nous demandons, pour faciliter la distribution des questionnaires, différents pour les hommes et pour les femmes, que les hommes se mettent d'un côté, les femmes de l'autre. Ainsi la gêne que pourraient s'apporter maris et femmes qui voisinent est éliminée.

Bientôt remplis (dix minutes suffisent), les questionnaires sont recueillis par nous-mêmes.

*
* *

Quelle valeur apporter aux réponses obtenues? En un mot, la sincérité que nous avons sollicitée nous a-t-elle été accordée?

Nous répondons sans hésitation par l'affirmative et voici pour quelles raisons.

Le climat psychologique dans lequel est faite cette enquête

est directement lié à celui créé par la causerie qui la précède ; elle met les auditeurs à l'aise devant le problème sexuel ; ils peuvent le regarder en face avec sérénité, sans fausse honte ; et plus d'un est venu dire en quittant la salle qu'il avait trouvé là une libération personnelle.

Mais surtout nous avons la possibilité de retrouver maris et femmes qui ont participé anonymement, chacun de leur côté, à l'enquête. Un certain nombre de questions, en effet, le permettent : âge au moment du mariage et âge actuel, âge du conjoint au moment du mariage et actuellement, nombre d'enfants, nombre d'enfants vivants, âge et sexe de l'aîné. Il est donc facile de comparer les réponses à des questions identiques ou complémentaires posées aux hommes et aux femmes. Nous verrons qu'il y a souvent concordance dans des problèmes où pourtant l'identité de vue n'est pas toujours facile à trouver.

Et nous pouvons encore, comme troisième argument, noter le fait d'avoir obtenu, comme d'autres statistiques le confirment, des réponses positives quasi générales à certaines questions, celles qui concernent la masturbation chez l'homme par exemple, alors que rien n'empêchait négativement si la honte ou le manque de sincérité avaient joué.

*
* *

Jusqu'à présent, nous avons pu, des réponses reçues, en extraire 351 qui sont dues à des catholiques et pénétrer ainsi dans 292 foyers dont un des époux au moins, quelquefois les deux, sont catholiques pratiquants.

Ont été touchés :

mari et femme	59 fois ;
le mari seul	96 fois ;
la femme seule	137 fois.

Ainsi se trouvent formés trois groupes que par la suite nous indiquerons de la façon suivante :

« gr I » : mari et femme ont été interrogés et le couple a pu être reconstitué.

« gr II » : le mari seul a été touché.

« gr III » : la femme seule a été touchée.

Pour le groupe I nous aurons, dans certains cas, besoin

de séparer hommes et femmes ; nous userons alors de l'abréviation H gr I ou F gr I.

Pour ne pas alourdir, nous utiliserons les abréviations suivantes lorsqu'il s'agira des différentes attitudes prises par le couple en face de la limitation des naissances.

N L = groupe de ceux qui n'ont pas limité les naissances.

O C = groupe de ceux qui pratiquent méthode Ogino ou continence.

A P A = groupe de ceux qui ont adopté les autres procédés anticonceptionnels, rejetés par l'Église.

O C-A P A = groupe de ceux qui utilisent procédés anticonceptionnels licites et illicites, soit alternativement, soit successivement : la forme de notre enquête ne nous permet pas de le discerner.

R S est l'abréviation pour « rapport sexuel ».

R S A M celle pour « rapport sexuel avant le mariage ».

Le rang qu'occupe dans notre questionnaire la question étudiée sera marqué dans le texte par la lettre Q suivie de son numéro d'ordre.

Signalons enfin que pour chaque question le nombre des réponses a pu varier ; c'est pourquoi nous précisons entre parenthèses le nombre des réponses utilisables et utilisées pour établir chaque pourcentage suivi de deux lettres r. u. (réponses utilisables).

*
* *

Quels milieux sociaux notre enquête a-t-elle touchés ? (Q. 1). Le tableau ci-dessous le met en évidence :

Milieu	*Chez les femmes* (F gr I + gr III)	*Chez les hommes* (H gr I + gr II)	*Moyennes*
Ouvriers	24 %	26 %	23 %
Cadres	23 %	39 %	31 %
Fonctionnaires...	21 %	22 %	22 %
Carrières libérales	20 %	11 %	15 %
Paysans	5 %		2 %
Artisans	4 %		2 %
Commerçants ...	2 %		1 %

Quel était l'âge de nos sujets au moment de l'enquête? (Q. 4).

Age	*Des femmes* (F gr I+gr III)	*Des hommes* (H gr I+gr II)
20 à 30 ans	12 %	13 %
31 à 40 ans	39 %	39 %
41 à 50 ans	37 %	29 %
51 à 60 ans	8 %	13 %
Après 61 ans	2 %	4 %

Nombre d'années de mariage au moment de l'enquête.

Nombre d'années de mariage	*Chez les femmes* (*177 cas*) (F gr I+gr III)	*Chez les hommes* (*149 cas*) (H gr I+gr II)
Moins de 5 ans....	5 %	12 %
De 5 à 10 ans....	20 %	22 %
De 11 à 20 ans....	53 %	45 %
De 21 à 30 ans....	19 %	15 %
Plus de 31 ans....	1 %	4 %

Nombre d'enfants (Q. 12) au moment de l'enquête (gr I + gr II + gr III = 266 ménages).

0	6 ménages	2 %
1	42 —	15 %
2	73 —	27 %
3	59 —	22 %
4	35 —	13 %
5	19 —	7 %
6	22 —	8 %
7	3 —	1 %
8		
9	5 —	2 %
10	1 —	1 %
plus de 10	1 —	1 %

* * *

Ces quelques données générales précisées, venons-en à l'objet de notre étude.

« Avez-vous limité volontairement le nombre de vos enfants? » (Q. 52).

Nous avons eu 264 réponses utilisables.

Sur ces 264 ménages :

197, soit 75 %, répondent par l'affirmative.
67, soit 25 %, répondent par la négative.

« Dans l'affirmative, qui l'a désiré : vous, votre femme (ou votre mari) ou vous deux ? » (Q. 53).

Dans le groupe I (45 réponses utilisables) :

39 fois c'est le mari et la femme qui d'un commun accord l'ont voulu (86 %);
3 fois ils sont d'accord pour dire que l'initiative revient au mari (6 %);
3 fois pour dire qu'elle revient à la femme (6 %).

Dans le groupe II (62 réponses utilisables) :

50 fois le mari dit que les deux l'ont voulu (80 %);
7 fois il dit que c'est lui (11 %);
5 fois il dit que c'est sa femme (8 %);

Dans le groupe III (77 réponses utilisables) :

54 fois la femme dit que les deux l'ont voulu (70 %);
8 fois elle dit que c'est elle (10 %);
15 fois elle dit que c'est son mari (19 %).

Dans 77 % des cas, sur 185 ménages, la limitation des naissances est désirée par les deux époux.

Dans 13 % des cas, elle est désirée par le mari seul.

Dans 8 %, elle est désirée par la femme seule.

Dans notre enquête nous n'avons pas demandé les raisons pour lesquelles chaque couple voulait limiter le nombre de ses enfants, les raisons habituellement invoquées étant ici certainement valables comme ailleurs. Nous avions en effet le désir de ne pas alourdir inutilement le questionnaire.

Par contre, nous avons interrogé sur les procédés utilisés pour limiter les naissances.

« Dans l'affirmative, quel procédé avez-vous utilisé habituellement ? Méthode Ogino, Rapport interrompu, Injections, Préservatifs, Avortement, Continence. » (Q. 54).

Dans le groupe I (47 réponses utilisables) :

18 ménages pratiquent continence et méthode Ogino (catégorie O C) : 38 %;
29 ménages pratiquent les contraceptifs (catégorie A P A) : 61 %.

Dans le groupe II (65 réponses utilisables) :

18 ménages sont de la catégorie O C : 27 % ;
47 — — — A P A : 73 %.

Dans le groupe III (85 réponses utilisables) :

28 ménages sont de la catégorie O C : 32 % ;
57 — — — A P A : 67 %.

Ainsi, sur 197 ménages qui ont désiré limiter les naissances et qui ont répondu à la question 54 :

64 pratiquent continence et méthode Ogino, soit 32 % ;
133 pratiquent les procédés contraceptifs, soit 67 %.

On peut dire qu'un ménage sur trois respecte les exigences de l'Église.

Le détail des moyens utilisés dans la catégorie A P A n'apporte pas de données significatives, en dehors du fait que c'est le rapport interrompu qui est le plus employé : dans 77 % de cas. Les préservatifs viennent ensuite, puis les injections vaginales après le coït, tout spécialement dans le groupe III évidemment, où elles représentent 21 % des cas de la catégorie A P A.

L'avortement n'est relevé que trois fois en tout.

Dans certains cas plusieurs procédés sont indiqués, mais dans la plupart des réponses on s'est contenté de faire figurer, comme cela était demandé, le procédé le plus habituellement utilisé.

Il faut encore noter que 29 fois sont signalées, à côté du ou des procédés anticonceptionnels utilisés (A P A), la continence et la méthode Ogino. Rien ne nous permet de dire s'il s'agit de couples ayant d'abord utilisé O C et qui secondairement lassés et déçus en sont arrivés à A P A, ou s'il s'agit de couples qui, selon les périodes de leur vie conjugale et morale utilisent tantôt les unes, tantôt les autres.

Ces 29 cas représentent 18 % de ménages qui ont limité les naissances.

On peut donc dire que dans 47 % de ménages catholiques touchés par l'enquête, les prescriptions de l'Église ont été ou sont observées au moins partiellement, mais que seuls 32 % sont demeurés fermes.

On est en droit évidemment, ici tout spécialement, où l'on touche à des problèmes particulièrement intimes et délicats, de s'interroger sur la sincérité des réponses.

L'étude des réponses du groupe I, qui nous rapporte des données venues séparément du mari et de la femme constituant un même couple, nous renseignera.

Si on étudie l'ensemble de ce groupe on constate que :

14 couples sont d'accord pour dire qu'ils pratiquent O C ;

19 couples pour dire qu'ils pratiquent A P A ;

10 fois un seul des époux a répondu ;

3 fois c'est le mari qui n'a pas répondu et la femme dit utiliser : O C : 2 fois, A P A : 1 fois ;

7 fois c'est la femme qui n'a pas répondu et le mari dit utiliser : O C : 2 fois, A P A : 5 fois.

S'il y avait désir de tromper, la tromperie ne pourrait se faire que dans le sens où étant de la catégorie A P A on se mettrait indûment dans O C. On peut donc admettre que lorsqu'un des époux accuse A P A, c'est qu'il en est bien ainsi dans la vie du couple. Sur ces 10 cas on peut donc admettre que 6 ne posent pas de problème de sincérité.

Mais il existe cinq autres cas de désaccord flagrant qui statistiquement représentent donc une faible proportion de 10 %, mais qu'il n'est peut-être pas inutile d'étudier en détail. Les voici résumés en un tableau :

	Couple 163	*Couple 104*	*Couple 105*	*Couple 89*	*Couple 86*
Réponse du mari....	O C	OC-APA	O C	OC-APA	O C
Réponse de la femme.	A P A	O C	A P A	O C	A P A

Plusieurs hypothèses peuvent être envisagées pour expliquer ces contradictions :

a) Manque de sincérité de l'un des deux, étant alors vraisemblable, comme nous le disions plus haut, que c'est celui des conjoints qui dit pratiquer O C qui est en cause.

b) Quand le mari met le couple dans la catégorie O C et que la femme le met dans la catégorie A P A (la tromperie volontaire éliminée cette fois), c'est peut-être que la femme confond — cela n'est pas impossible — rapport sexuel interrompu et interruption des rapports sexuels. Ce qui peut donner quelque vraisemblance à cette hypothèse, c'est que dans les trois cas en question (couple 163, 105 et 86) le procédé

utilisé était précisément le rapport interrompu ; mais il faut aussi se souvenir que c'est le procédé de beaucoup le plus employé, ce qui ôte de sa valeur à l'argument.

c) Par contre, quand l'homme met le couple dans la catégorie A P A et qu'il invoque comme procédé le coït interrompu, il n'y a aucun doute possible. On peut noter que dans ces deux cas (couple 104 et 83) le mari a indiqué aussi la pratique de O C.

De plus, il est possible que la femme n'acceptant pas moralement le rapport interrompu — l'une des deux l'a indiqué — il est logique que, de son point de vue, elle n'indique pas pour elle la pratique de A P A.

Au total, il semble bien que s'il y a eu tromperie c'est dans un nombre tout à fait limité de cas. Et cela permet d'estimer que l'ensemble des réponses à cette enquête ont été sincères.

Précisions encore depuis combien de temps nos sujets sont mariés, en les répartissant dans les quatre catégories N L, O C, O C-A P A et A P A.

Années de mariage	*N L en %*	*O C en %*	*O C-A P A en %*	*A P A en %*
< 5 ans	29	13	5	3
5 à 10	6	18	30	33
11 à 20	35	55	50	43
21 à 30	20	20	15	15
> 31	9	2		3

Et la moyenne des enfants dans chaque groupe, par foyer : N L : 3,1 O C : 2,9 O C-A P A : 3,9 A P A : 2,8.

Le taux le plus élevé est celui atteint par le groupe O C-A P A, ce qui laisse à supposer qu'il y a eu essai et échec de O C avant d'aboutir à pratiquer A P A.

*
* *

Limitation des naissances et procédés anticonceptionnels selon les milieux sociaux.

Le nombre de paysans, artisans, commerçants étant trop faible, nous n'avons retenu ici que les ouvriers, les cadres, les fonctionnaires, les carrières libérales.

D'autre part, la statistique ci-dessous, pour être plus homogène, ne porte que sur les hommes : 207 cas sont utilisés.

	Ouvriers	*Cadres*	*Fonctionnaires*	*Carrières libérales*
O C	32 %	28 %	25 %	30 %
A P A	44 %	53 %	60 %	21 %
N L	24 %	18 %	15 %	47 %

A peu de choses près, méthode Ogino et continence sont utilisées dans les mêmes proportions dans les quatre milieux. Les différences portent sur A P A et N L. Ce sont les fonctionnaires qui utilisent le plus A P A, les carrières libérales qui l'utilisent le moins ; et ce sont ces derniers qui l'emportent lorsqu'il s'agit de ne pas limiter les naissances.

Il est intéressant de voir quelle est la moyenne des enfants dans ces différents milieux.

	Ouvriers	*Cadres*	*Fonctionnaires*	*Carrières libérales*
Proportion de chaque catégorie dans la statistique....	26 %	41 %	21 %	11 %
0, 1, 2 enfants....	30 %	38 %	26 %	5 %
3, 4, 5 enfants....	26 %	42 %	16 %	15 %
Plus de 5 enfants..	10 %	47 %	21 %	21 %

Il s'avère bien que ce sont les carrières libérales qui ont le plus d'enfants. C'est dans le monde ouvrier qu'il y a la plus faible proportion de foyers de plus de cinq enfants.

Nous voici donc devant un certain nombre de faits :

— 75 % de mariages catholiques en arrivent à la limitation des naissances.

— 32 % d'entre eux respectent les exigences de l'Église.

— 67 % usent de procédés rejetés par l'Église, avec tout de même cette restriction que 15 % ont tenté ou tentent encore d'utiliser continence et méthode Ogino.

Il nous faut maintenant étudier tour à tour :

la vie conjugale,
la vie extra-conjugale,
les antécédents sexuels de nos sujets.

Et dans un dernier chapitre nous verrons quelle est leur position en face du problème des rapports sexuels avant le mariage.

La vie du couple a-t-elle des exigences particulières ou des aspects particuliers selon que sont pratiquées continence et méthode Ogino ou utilisés les autres procédés anticonceptionnels ?

Voyons d'abord quelle importance est accordée au charnel dans la vie conjugale par le mari et par la femme ? (Q. 41-42) Nos sujets avaient à dire pour eux-mêmes, puis pour leur conjoint, si elle était grande (G.), moyenne (M.) ou faible (F.). Nous avons choisi cette gradation parce qu'elle a l'avantage d'être simple et que d'autre part, dans ce domaine, on ne saurait demander d'exprimer des appréciations subtiles. Ce que nous cherchions surtout, c'était que chacun établisse une comparaison entre lui et son conjoint.

En rapprochant les deux réponses de chaque sujet, on obtient des formules différentes :

G G lorsque les deux conjoints, de l'avis de celui qui est interrogé, attachent une grande importance au charnel.

G F lorsque le mari y attache une grande importance et la femme une faible importance.

Et ainsi de suite.

Le tableau ci-dessous montre en % qu'il n'existe aucune différence sensible sur ce point selon qu'on pratique O C ou A P A.

	G G	*M M*	*F F*	*G M*	*G F*	*M G*	*M F*	*F G*	*F M*
O C	24	28	5	19	5	5	14		
A P A ...	28	27	4	18	7	3	10		

Mais nous pouvons nous demander si maris et femmes du groupe II et du groupe III apprécient avec justesse leur conjoint dans ce domaine.

Nous pouvons, en un premier temps, comparer globalement les réponses (en %) obtenues auprès des uns et des autres.

Attrait pour le charnel	*Chez les hommes*		*Chez les femmes*	
	d'après eux	*d'après les femmes*	*d'après elles*	*d'après les hommes*
G	58	45	30	33
M	38	45	48	44
F	4	9	22	22

Il semblerait donc que les hommes jugent avec plus de lucidité leur femme que les femmes leur mari. A moins que certains hommes, plus ou moins consciemment, ne mettent leur amour-propre à se présenter comme plus attirés par le charnel qu'ils ne le sont en réalité.

Voici ce que donnent les mêmes recherches dans le groupe I où, rappelons-le, nous avons la possibilité de confronter les réponses de mari et femme appartenant à un même couple.

Attrait pour le charnel	*Chez les hommes*		*Chez les femmes*	
	d'après eux	*d'après leurs femmes*	*d'après elles*	*d'après leurs maris*
G	52	56	31	30
M	39	35	51	49
F	7	8	16	18

Ici les résultats sont concordants dans une large mesure. Mais si nous regardons les choses de plus près, couple par couple, et non globalement, les opinions émises feront apparaître un certain nombre de divergences, voire de désaccords.

En fait, 44 couples seulement ont donné des réponses complètes : 12 fois la femme ne s'est pas prononcée et 2 fois le mari.

Sur ces 44 couples, 23 (52 %) sont tout à fait d'accord. Le détail est le suivant, avec, au numérateur, les deux réponses du mari, la première lettre le concernant et la seconde concer-

nant sa femme, au dénominateur les réponses de la femme, la première lettre concernant son mari :

$$\frac{G\,G}{G\,G} = 8 \text{ cas} \qquad \frac{M\,M}{M\,M} = 4 \text{ cas} \qquad \frac{G\,M}{G\,M} = 7 \text{ cas} \qquad \frac{M\,F}{M\,F} = 4 \text{ cas}$$

Des divergences plus ou moins nettes se manifestent dans 21 couples, mais dans un seul il y a oppositions franches ; il s'agit d'un cas $\frac{G\,F}{F\,G}$ où les opinions émises sont croisées si l'on peut dire ; dans un autre cas décalage important : $\frac{G\,F}{G\,G}$

Dans les 19 autres cas le décalage entre les avis émis est assez faible, il ne porte que sur un degré, c'est-à-dire que l'un dit M alors que l'autre dit F ou G. Or, nous l'avons dit, on ne peut, dans ce domaine, demander de trop grandes précisions.

Un dernier point nous reste à préciser à propos de cet attrait pour le charnel : les hommes ou les femmes qui pratiquent O C ont-ils un moindre attrait que la moyenne et ceux ou celles qui n'ont pas limité les naissances un plus grand attrait ?

Le tableau ci-dessous met en évidence que du côté masculin il y a bien peu de différences, à quelque catégorie qu'on appartienne ; du côté féminin, au contraire, existe peut-être un moindre attrait dans le groupe O C, mais surtout les femmes du groupe N L ont, dans une proportion importante (39 % au lieu de 23 %) un grand attrait pour le charnel.

	O C	*A P A*	*N L*
Chez les hommes	20 % (h 24)	53 % (h 52)	26 % (h 22)
Chez les femmes	15 % (f 20)	44 % (f 50)	39 % (f 23)

Les pourcentages entre parenthèses représentent la proportion de chacun des groupes O C, A P A et N L dans la statistique générale des hommes d'une part et des femmes d'autre part.

Dans le groupe II : 77 % des hommes parlent facilement avec leur femme des questions génitales (Q. 55).

Dans le groupe III : 70 % des femmes agissent avec la même simplicité avec leur mari.

Dans le groupe I : 77 % des hommes et des femmes sont d'accord sur ce point.

Il y a lieu de noter que certaines réponses contradictoires dans le groupe I peuvent s'expliquer par le fait que la question était posée de telle façon que chacun avait la faculté de ne dire que ce qui le concernait personnellement sans que cela implique nécessairement la même attitude chez le conjoint.

La question 48 demandait aux hommes si, avec le temps, leur vie de couple leur apportait, sur le plan charnel, davantage de satisfactions. 99 réponses (135 r. u.) sont positives : soit 73 % (gr II + H gr I).

Ici le fait d'appartenir à l'une des catégories O C-A P A ou N L n'intervient pratiquement pas. Les proportions sont en effet les suivantes :

O C : 28 % A P A : 52 % N L : 20 %

Or dans ce groupe (gr II + H gr I) qui réunit l'ensemble des hommes touchés par notre enquête, le pourcentage de chacune de ces catégories est :

O C : 24 % A P A : 52 % N L : 22 %

Nous aurons par la suite bien souvent à rappeler ces pourcentages qui nous servent à apprécier dans quelle mesure tel ou tel facteur joue un rôle déterminant ou pas. Pour faciliter les comparaisons, nous les ferons figurer entre parenthèses, à côté des pourcentages auxquels il importe précisément de les comparer. Lorsqu'il s'agira d'hommes le nombre sera précédé de la lettre h ; quand il s'agira de femmes, de la lettre f, ainsi que nous l'avons fait dans le précédent tableau.

Pour l'ensemble des femmes (H gr I + gr III), la répartition des trois catégories à laquelle nous aurons très fréquemment à faire appel est :

O C : 26 % A P A : 50 % N L : 23 %

Nous avons demandé aux femmes (Q. 45) si elles prenaient quelquefois l'initiative du rapport sexuel, et aux hommes si leur épouse agissait ainsi :

84 réponses (sur 150 r. u.) sont positives, soit 56 %, du côté féminin.

94 réponses (sur 150 r. u.) sont positives, soit 63 %, du côté masculin.

Dans le groupe I la comparaison des réponses de mari et

femme d'un même couple concorde dans 70 % des cas ; 40 % des cas (+ +) où tous deux sont d'accord pour dire que la femme prend quelquefois l'initiative ; 30 % des cas (— —) où ils sont d'accord pour dire qu'elle ne le fait pas.

On compte 30 % de désaccord dont 20 % de (+ —) et 10 % de (— +) ; le premier signe correspond à l'opinion du mari. On s'étonne de ce désaccord, mais reste à savoir ce que les uns et les autres entendent par « initiative ». Ce qui n'est peut-être qu'élan de tendresse chez la femme peut être interprété comme « initiative » par le mari et réciproquement là où la femme met un élan charnel l'homme peut ne voir que débordement affectif.

La répartition de ces réponses positives chez la femme en fonction des trois catégories O C, A P A, N L n'apporte rien de caractéristique, quand on la compare aux moyennes générales :

Catégorie	O C	28 %	(f 26)
—	A P A	46 %	(f 50)
—	N L	25 %	(f 23)

La question 45 *bis* s'enquerrait auprès des femmes qui déclarent ne jamais prendre l'initiative du R S des raisons qu'elles se donnaient à cette abstention.

Elles avaient à choisir entre l'indifférence, la crainte de la maternité, la timidité et le dégoût. Les hommes, de leur côté, étaient interrogés sur cette attitude de leur femme.

	Selon les femmes	*Selon les hommes*
Indifférence	40 %	54 %
Crainte de la maternité	30 %	18 %
Timidité	15 %	24 %
Dégoût	13 %	2 %

L'indifférence, chez la femme, est donc moins fréquente que les hommes ne le pensent, ainsi que la timidité. Par contre, la crainte de la maternité et le dégoût sont nettement plus fréquents.

Grâce aux questions 46 et 47 nous pouvons préciser dans quel délai la femme a pu trouver le plaisir sexuel :

Dès le début du mariage	37 %
Au bout de quelques mois	27 %
Au bout de plusieurs années	24 %
Sans précision de délai	11 %

La même étude dans le groupe I, en tenant compte de l'avis des deux conjoints, montre qu'ils concordent dans 54 % des cas ; ils marquent une légère différence dans 18 % des cas ; ils sont contradictoires dans 28 % des cas.

Parmi les femmes qui ont trouvé le plaisir sexuel dès les premiers R S :

23 % pratiquent O C (f 26)
45 % — A P A (f 50)
31 % — N L (f 23)

Pour les catégories O C et A P A les décalages sont peu importants, mais en sens inverse de ceux de la catégorie N L. Faut-il voir là une preuve que la pratique de la sexualité sans restriction aucune est une garantie d'épanouissement sexuel plus précoce ?

Jetons maintenant un regard sur la *vie extra-conjugale,* si vie extra-conjugale il y a, de nos sujets, et précisons s'il existe quelque différence appréciable dans leur comportement à ce sujet suivant la catégorie à laquelle ils appartiennent.

Les hommes ont apporté à la question 43 : « Avez-vous eu depuis votre mariage des rapports sexuels avec une autre femme que la vôtre ? » 147 réponses qui se répartissent ainsi :

44 oui, soit 30 %
103 non, soit 70 %

La question 50 nous permet de savoir que dans l'affirmative il s'agissait (42 r. u.) 36 fois de « brève rencontre » et 6 fois d'une liaison durable.

Les femmes n'accusent que 22 cas d'adultère sur 170 réponses, soit 13 %, à peine la moitié, donc, de ce qui est trouvé chez les hommes. Dans 15 cas (20 r. u.) il s'agit d'une brève rencontre, dans 5 cas d'une liaison.

La répartition, dans les catégories O C, A P A et N L des hommes aussi bien que des femmes, se trouve condensée dans le tableau ci-dessous, avec, rappelons-le, en référence, la proportion que représente chacune de ces catégories dans l'ensemble de l'enquête :

	O C	*A P A*	*N L*
Chez les hommes	15 % (h 24)	62 % (h 52)	22 % (h 22)
Chez les femmes	20 % (f 26)	70 % (f 50)	10 % (f 23)

Il apparaît clairement que l'adultère est plus fréquent dans la catégorie A P A et tout spécialement chez la femme; l'habitude d'éliminer l'enfant de sa vie sexuelle la rend plus fragile aux sollicitations masculines.

On peut donc dire qu'une vie sexuelle qui s'en tient à la continence ou à la méthode Ogino ou ses dérivés, loin de favoriser l'adultère, le rend même moins fréquent.

Nous pouvons encore nous demander si hommes et femmes ont beaucoup à lutter pour rester fidèles (Q. 31).

Du côté masculin : 38 hommes (112 r. u.), soit 34 %, disent avoir à lutter beaucoup; 14 d'entre eux en sont tout de même arrivés à l'adultère.

Du côté féminin, 28 réponses sont positives, soit 19 % (148 r. u.).

Mais voyons la répartition par catégorie :

	OC	*APA*	*NL*
Chez les hommes	28 % (h 24)	53 % (h 52)	19 % (h 22)
Chez les femmes	10 % (f 26)	71 % (f 50)	17 % (f 23)

Ainsi, la position prise en face du problème de limitation des naissances est sans incidence sur le comportement masculin. Il n'en va pas de même chez les femmes où la lutte pour rester fidèle est beaucoup plus fréquente dans le cas où sont utilisés les contraceptifs. Il est en outre frappant de constater que pour le groupe A P A on retrouve la même proportion de 70 % que pour l'adultère.

*
* *

Nous voudrions aborder désormais l'étude des *antécédents sexuels* de nos sujets.

Leur passé sexuel a-t-il quelque rapport avec la façon dont ils ont résolu le problème des naissances dans leur vie de couple ?

Examinons tout d'abord les antécédents de masturbations.

Nous retrouvons ici la différence habituelle entre hommes et femmes à ce sujet :

Chez les hommes, sur 149 réponses à la question 26 : « Vous êtes-vous parfois masturbé ? » 10 réponses négatives

seulement, soit 6,6 %. Ainsi 93 % des hommes se sont masturbés à un moment ou l'autre de leur vie.

Chez les femmes, 82 réponses positives (48 %); 88 réponses négatives (52 %).

La masturbation est fréquente dans 56 % des cas chez les hommes ; dans 16 % des cas chez les femmes.

La répartition par catégories est la suivante :

Masturbations	*O C*	*A P A*	*N L*
Chez les hommes	28 % (h 24)	53 % (h 52)	19 % (h 22)
Chez les femmes	34 % (f 26)	53 % (f 50)	13 % (f 23)

Rien de bien caractéristique ne peut être dégagé de ce tableau ; tout au plus peut-on noter que les femmes qui, par la suite, ne limiteront pas les naissances, sont celles qui se masturbent le moins.

Il ne s'agit ici que des masturbations antérieures au mariage. Les masturbations retrouvées pendant le mariage chez les hommes sont rares : 14 cas en tout : 5 cas : O C ; 7 cas : A P A ; 2 cas : N L. Sur ces 14 cas, 2 seulement correspondent à des masturbations apparues depuis le mariage.

Chez les femmes on compte 10 cas de masturbations pendant le mariage dont 4 cas ayant débuté depuis le mariage (2 cas A P A et 2 cas N L). et 6 cas ayant débuté avant le mariage (2 cas O C et 4 cas A P A).

« Avez-vous flirté avant le mariage? » (Q. 32)

A cette question nous avons obtenu 152 réponses masculines dont 105 positives, soit 70 % et 162 réponses féminines dont 75 positives, soit 46 %.

Le tableau ci-dessous montre qu'à quelque catégorie qu'on appartienne il n'y a pas de différences sensibles :

Flirt	*O C*	*A P A*	*N L*
Chez les hommes	26 % (h 24)	58 % (h 52)	16 % (h 22)
Chez les femmes	24 % (f 26)	58 % (f 50)	18 % (f 23)

« Avez-vous eu avant votre mariage des rapports sexuels complets? » (Q. 33)

Nous obtenons chez les hommes 89 réponses positives

(149 r. u.) : 60 %; chez les femmes 37 réponses positives (188 r. u.) : 20 %.

Nous n'étudions la répartition par catégorie que pour les hommes; en effet, il se trouve un nombre trop faible de femmes qui ont accusé R S A M et renseigné sur leur position en face du problème de la limitation des naissances :

R S avant mariage	*O C*	*A P A*	*N L*
Chez les hommes	24 % (h 24)	62 % (h 52)	14 % (h 22)

Les différences portent sur les groupes A P A et N L avec pratiquement compensation.

« Avec qui a eu lieu le premier R S? » (Q. 37).

Chez les hommes	avec une prostituée	47 %
	avec une « amie »	44 %
	avec la fiancée	8 %
Chez les femmes	avec un « ami »	48 %
	avec le fiancé	52 %

« Age au moment du premier R S » (Q. 36).

Chez les hommes : dans 70 % des cas de seize à vingt ans avec maximum à 18 ans.

Chez les femmes : dans 68 % des cas, de dix-sept à vingt et un ans.

« Votre premier R S a-t-il été satisfaisant (S), décevant (D), neutre (N)? » (Q. 37[6]).

Nous pouvons ici comparer *chez les femmes* les premiers R S A M et les premiers rapports sexuels qui ont eu lieu avec le mari : on ne constate pas de différence sensible.

Premier rapport sexuel	*avant le mariage*	*dans le mariage*
Satisfaisant	35 %	32 %
Décevant	24 %	29 %
Neutre	40 %	38 %

Chez les hommes nous pouvons étudier ce point plus en détails en fonction de la partenaire.

1er R S	*avant le mariage*			*dans le mariage*
	avec prostituée	*avec « amie »*	*avec fiancée*	
Satisfaisant..	30 %	50 %	75 %	79 %
Décevant	36 %	21 %	12 %	6 %
Neutre	33 %	29 %	12 %	14 %

On trouve dans ce tableau la vérification de ce grand principe que joie et plaisir ont d'autant plus de chance d'être trouvés dans la vie sexuelle que l'évolution personnelle est plus avancée, allant du « stade cynique » (stade de la prostituée) au « stade électif » (femme et fiancée) en passant par le « stade du type » (stade de la petite amie).

Dans la question 34 nous demandions à ceux et à celles qui n'ont pas eu R S A M la motivation de leur attitude; nous leur proposions : souci moral, timidité, risques vénériens, manque d'attrait.

	Chez les hommes	*Chez les femmes*
Souci moral	71 %	79 %
Timidité	20 %	8 %
Risques vénériens	7 %	3 %
Manque d'attrait	2 %	10 %

« Le maintien de la chasteté a-t-il été obtenu facilement ou difficilement ? » (Q. 35).

	Chez les hommes	*Chez les femmes*
Difficilement	51 %	26 %
Facilement	49 %	73 %

Enfin, nous avons interrogé (Q. 46-47) nos sujets, hommes et femmes, sur le délai qu'avait mis la femme pour trouver le plaisir sexuel dans sa vie de couple; 153 femmes ont ré-

pondu et 150 hommes ; on constate (cf. le tableau ci-dessous) que les hommes sont un peu plus optimistes que les femmes.

	d'après les femmes	*d'après les hommes*
Au début du mariage.	37 %	41 %
Au bout de quelques mois	27 %	34 %
Au bout de plusieurs années	24 %	18 %
Sans précision de délai.	10 %	6 %

Si on tient compte de l'avis du mari et de la femme du même couple dans le groupe I on constate que dans :

54 % des cas mari et femme sont du même avis ;
18 % — les opinions divergent légèrement ;
28 % — il y a désaccord.

Dans un quart des cas environ l'opinion des hommes est donc sujette à caution.

Rappelons que parmi les femmes qui ont trouvé d'emblée le plaisir sexuel :

23 % pratiquent O C (f 26) ;
45 % — A P A (f 50) ;
31 % — N L (f 23).

On peut donc en conclure, ici encore, que la disposition d'esprit à pratiquer une vie sexuelle d'où toute restriction ou fraude est exclue serait plutôt une garantie de meilleur épanouissement.

A la lumière de leur passé sexuel et de leur vie de couple, que pensent hommes et femmes de l'opportunité d'expériences sexuelles faites avant le mariage ?

Nous avons demandé aux uns et aux autres :

Questions 38-39 : « Pensez-vous préférable que l'homme ait eu des rapports sexuels avant le mariage ? » — « Et la femme ? »

Les hommes ont apporté 150 réponses pour ce qui les concerne, 139 pour ce qui concerne leur femme.

Les femmes ont apporté 170 réponses pour ce qui les concerne, 171 réponses pour ce qui concerne les hommes.

Le tableau ci-dessous condense toutes ces réponses :

Les hommes	*hésitent*	*pensent R S souhaitable*	*ne le pensent pas souhaitable*
pour les hommes.	2 %	46 %	51 %
pour les femmes.		7 %	93 %
Les femmes			
pour les femmes.	2 %	11 %	86 %
pour les hommes.		48 %	52 %

L'identité de vue est complète entre homme et femme, pour ce qui concerne les hommes tout particulièrement, presque complète sur ce qui concerne les femmes.

Étudions quelle est la position prise devant la limitation des naissances par ceux qui estiment le R S A M pas souhaitable.

	Pour les hommes		*Pour les femmes*	
	d'après les hommes	*d'après les femmes*	*d'après les hommes*	*d'après les femmes*
O C	32 % (h 24)	41 %	26 %	27 % (f 26)
A P A ...	46 % (h 52)	38 %	54 %	51 % (f 50)
N L	21 % (h 22)	20 %	19 %	22 % (f 23)

Pour les femmes, qu'il s'agisse de l'avis des hommes ou de l'avis des femmes, on ne relève aucune différence appréciable.

Pour les hommes il existe, par contre, de légères différences ; hommes et femmes qui pratiquent O C sont plus exigeants et ceux qui pratiquent A P A le sont moins, comme il fallait s'y attendre.

Il nous paraît utile de compléter l'étude de cette question

de l'opportunité du R S A M en examinant non plus des statistiques globales qui mettent d'un côté tous les hommes et de l'autre toutes les femmes, mais l'opinion de chaque homme et de chaque femme.

Le signe + indique que le R S A M est considéré comme souhaitable.

Le signe — indique qu'il est considéré comme non souhaitable.

Le premier signe indique toujours ce que l'on estime préférable pour l'homme, qu'il s'agisse de l'avis donné par les hommes et par les femmes.

	Opinion des hommes	*Opinion des femmes*
(+ +)	11 %	7 %
(+ —)	34 %	41 %
(— +)	1 %	
(— —)	54 %	51 %

Hommes et femmes donnent donc des opinions à peu près superposables ; une moitié souhaite l'abstention du R S chez l'un et l'autre conjoint ; un peu plus d'un tiers pensent préférable que l'homme ait eu des expériences sexuelles pré-conjugales.

Tous les hommes — à trois exceptions près — qui pensent (+ —) et tous ceux — à deux exceptions près — qui pensent (+ +) ont eu des R S A M.

Les femmes qui pensent (+ —) ont eu 15 fois (23 %) des R S A M, et celles qui pensent (+ +) ont agi de même 8 fois sur 12.

Il nous faut encore noter que 24 des femmes (65 %) qui ont déclaré avoir eu des R S A M estiment la chose non souhaitable.

Pourtant, sur 37 femmes qui ont eu R S A M (Q. 39) : 15 pensent que ce fut une expérience utile pour leur vie conjugale, 13 pensent que non, 9 ne se prononcent pas.

Mais toutes estiment (Q. 40) avoir trouvé plus d'épanouissement dans les rapports sexuels conjugaux que dans ceux qui auraient précédé le mariage.

***

Que conclure au terme de cette étude sinon que le choix du procédé anticonceptionnel n'est pratiquement fonction ni des aspects de la vie conjugale ni du passé sexuel ni de l'intensité de la libido, mais qu'il est intimement lié à l'idéal moral et religieux, et que la pratique de la continence et de la méthode Ogino, loin de favoriser l'adultère, est une garantie plus grande de fidélité, surtout chez la femme.

Certains tireront peut-être argument du fait qu'un tiers seulement des catholiques pratiquants consultés ici respectent les exigences de l'Église ; d'autres s'émerveilleront au contraire du fait qu'il y ait un tiers de catholiques capables d'arriver à ce contrôle d'eux-mêmes.

Tout dépend à vrai dire de l'optique de chacun sur ce problème et peut-être plus encore de ce qu'il a réalisé personnellement dans ce domaine. Quant à nous, nous nous sommes contentés, comme nous l'avions promis, d'apporter — dans le plus grand souci d'objectivité possible — des faits.

Docteur P. Le Moal.

Rappel statistique

Nombre de réponses à l'enquête (catholiques pratiquants).		351	
Nombre de foyers représentés		292	
Ont limité volontairement le nombre de leurs enfants		75 %	
Procédés utilisés	méthode Ogino et continence (OC)	32 %	67 %
	autres procédés anticonceptionnels (APA)	49 %	
	OC et APA	18 %	

				Hommes			*Femmes*		
				OC	APA	NL	OC	APA	NL
	Moyenne générale de chaque catégorie			24	52	22	26	50	23
	Grand attrait pour le charnel			20	53	26	15	44	39
Depuis le mariage	La femme prend l'initiative du R S.		56				28	46	25
	Le plaisir est trouvé chez la femme dès les premiers R S						23	45	31
	R S extra-conjugaux	chez les hommes	30	15	62	22	20	70	10
		chez les femmes	13						
	Lutte importante pour rester fidèle.	chez les hommes	34	28	53	19	10	71	17
		chez les femmes	19						
Avant le mariage	Masturbations ..	chez les hommes	93	28	53	19	34	53	13
		chez les femmes	48						
	Flirt	chez les hommes	70	26	58	16	24	58	18
		chez les femmes	46						
	R S avant le mariage	chez les hommes	60	24	62	14			
		chez les femmes	20						

Tous les nombres figurant dans ce tableau représentent des pourcentages.

UNITÉ DE L'HUMANITÉ ET VOCATION DES PEUPLES*

A la différence de sujets comme ceux des premiers jours de cette session qui relèvent, soit de l'observation, soit d'une discipline positive, géographie, anthropologie, le sujet qu'il me revient de traiter est un sujet idéologique. Il implique des appréciations de valeur, donc une certaine philosophie, un système de référence. Un Chinois, par exemple, se référerait sans doute à une tradition de pensée ayant sa façon propre d'aborder la question, ses catégories et son vocabulaire. Un Musulman de même. Un marxiste également. Dans le domaine des idées, la pensée est inséparable des principes du penseur. Vous ne pouvez attendre de moi que je traite mon sujet autrement qu'en référence à la tradition intellectuelle qui est la mienne : judéo-chrétienne et gréco-latine. Je pense que si l'on m'a invité, moi prêtre, à traiter ce sujet, c'est parce qu'on estimait que le christianisme a quelque chose à dire ici et qu'on désirait entendre une voix chrétienne. De fait, je me propose principalement de dégager ce qu'ont fait : 1°) la tradition biblique; 2°) le christianisme, pour développer l'idée de l'humanité — unité, égalité, fraternité profondes des hommes — et pour donner un sens positif à la variété des peuples ou des cultures à l'intérieur de l'humanité.

*
* *

La tradition biblique

Le récit des origines de la *Genèse* lie la représentation de l'homme à la représentation de Dieu : car l'homme, non seulement est créé par Dieu, mais il est créé *à l'image* de

* Conférence faite à la session de l'UNESCO, à Nimègue, le 25 juillet 1957, session d'étude dont le thème était : « Unité humaine et variété des peuples. »

Dieu. Dans ces conditions, la Bible ne pouvait qu'affirmer et fonder l'unité absolue du genre humain, puisque son affirmation la plus essentielle est celle de l'unicité de Dieu. On n'insistera jamais trop sur les conséquences du monothéisme de la Bible : elles se marquent, dans toute sa représentation du monde et de la vie, par l'exclusion radicale de tout dualisme, par son optimisme concernant la création (la Bible n'est pas dualiste!), par son amour de la vie.

S'il s'agit plus particulièrement de l'homme, le monothéisme biblique se traduit en une affirmation de l'unité de l'humanité, plus profonde que toutes les divisions ou différences : l'humanité se divise en hommes et femmes, mais l'affirmation biblique de l'unité va jusqu'à poser que la femme vient de l'homme. Quand Yahvé se propose de créer Adam, la Bible le fait s'exprimer ainsi : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance » (Gen., 1, 26). Le mot Adam, comme nom personnel, n'est que le nom collectif « homme » attribué au premier être humain masculin, de qui Dieu façonne ensuite la première femme[1]. Ce que Dieu fait, en créant Adam, c'est l'homme, c'est toute l'humanité. Dans l'affirmation que l'homme a été fait à l'image de Dieu, il y a, certes, en premier lieu, une expression de la dignité de l'homme, qui le sépare des animaux, sa qualité d'être spirituel et libre, capable d'être appelé par Dieu, de lui répondre, d'entrer en communion avec lui. Mais il y a aussi l'affirmation de l'unité de l'humanité, et donc la radicale égalité et fraternité de tous les « fils d'Adam ». Encore une fois, cette affirmation d'unité doit être vue comme une conséquence et un reflet du monothéisme biblique.

Dans ces conditions, la Bible — c'est-à-dire, ici, l'Ancien Testament — donne-t-elle un sens positif aux diversités humaines? Deux passages de la *Genèse* parlent de la division des peuples, à savoir les deux récits, qui se suivent sans discontinuité, concernant la postérité de Noé et la Tour de Babel (Gen., 9, 18 à 11, 9). Les deux récits se complètent l'un l'autre, et ce serait trahir quelque chose des intentions de la Bible que de considérer la seule malédiction de Babel sans la bénédiction donnée à Noé et qui renouvelle, après le

1. « Adam » est un nom masculin collectif qui signifie : homme (*homo*, non *vir*). Le mot vient du verbe 'Adam qui signifie : être rouge : Adam a été fait de la terre rouge.

déluge, celle donnée à Adam et Ève au milieu d'un monde « très bon » : *Soyez féconds, multipliez, pullulez sur la terre et la dominez.* (Gen., 9, 1 et 7 ; cf. 1, 28)[2].

La diversification et la dispersion des peuples sont ici présentées comme l'effet d'une bénédiction : les énoncés du chapitre X de la Genèse, *Voici la descendance des fils de Noé... A partir d'eux se fit la dispersion dans les îles des Nations... Ce fut à partir d'eux que les peuples se dispersèrent sur la terre après le déluge* (vv. 1, 5 et 32), ne sont qu'une suite des énoncés du chapitre IX : *Dieu bénit Noé et ses fils, et leur dit : Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre* (vv. 1 et 7).

Mais bien des choses qui sont, comme créées par Dieu, un objet de bénédiction, ont pris, du fait du péché de l'homme, un aspect de peine : ainsi la fécondité (d'un côté, Gen., 1, 28, de l'autre, 3, 16), le travail (d'un côté, 2, 15, de l'autre, 3, 17-19), le sexe (d'un côté, 2, 16, 23-25, de l'autre, 3, 7 et 16)... De même la dispersion des hommes et la diversité des peuples et des langues, qui devient confusion et « estrangement » : tel est le sens du récit de la Tour de Babel (Gen., 11, 1-9). Mais aussi le sentiment d'unité est si dominant pour la Bible, que la diversité, si elle tourne en une certaine impossibilité de s'entendre, doit être expliquée comme une anomalie fâcheuse : c'est ce que fait notre récit. Cependant, l'anomalie n'est pas, même dans ce récit, la diversité comme telle, mais l'état d'incompréhension qui l'accompagne, la situation de confusion où se trouvent les hommes du fait de leur extériorité les uns aux autres et de la difficulté, créée par la diversité des langues et des coutumes. Difficulté, hélas! que nous connaissons bien!

L'affirmation de l'unité est décidément la plus forte[3]. En créant l'homme, le Dieu de la Bible englobait l'humanité entière dans son plan de grâce, qui devient un plan de salut. Ni le fait de Babel, ni l'élection d'un peuple particulier comme peuple de Dieu n'éliminent cette portée universelle du dessein divin : rien de plus éloquent, à cet égard, que la vocation d'Abraham, *En toi seront bénies* (ou : se béniront) *toutes les nations de la terre* (Gen., 12, 3 ; 18, 18 ; 22, 18 ; 26, 4), puis la façon dont le père des croyants manifeste la

2. Sur le lien à garder entre les deux récits, cf. W. Zimmerli, *1 Mose 1-11. Die Urgeschichte*, Zurich, 1943, surtout t. II, pp. 170-235.

3. Cf. E. König, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, 1922, § 77, pp. 259-269.

conscience qu'il a de sa responsabilité universelle dans son souci d'intercéder pour Sodome (18, 16 s.). Vraiment, la personne d'Abraham est le signe de l'affirmation biblique de l'unité de l'humanité en dépendance du Dieu unique : à l'unité du Créateur correspond l'unité, non seulement d'origine, mais de fin et de dessein, pour la nature humaine. Pourquoi — sinon à cause des oppositions orgueilleuses dont Babel est le symbole —, pourquoi faut-il que le lieu du tombeau d'Abraham et de Sara, Hébron, soit, au lieu d'un point de communion et d'accord, un lieu de division et d'opposition entre les trois grandes religions monothéistes qui se réclament d'Abraham comme de leur père : le judaïsme, le christianisme, l'islamisme? Plusieurs fois, faisant le pèlerinage d'Hébron, j'ai ressenti ce douloureux scandale et rêvé d'un avenir où quelque grande assise commune pourrait se tenir là, auprès du *roc dont nous sommes issus* (Is., 51, 1).

L'Ancien Testament affirme principalement l'unité. Pour lui, cependant, la multiplication des peuples est, d'abord, l'effet d'une bénédiction. Mais donne-t-il un sens *positif* plus précis à cette multiplicité? Il faut reconnaître, me semble-t-il, que l'Ancien Testament n'attribue de vocation propre qu'à Israël, à cause de son élection, ou que la vocation des autres peuples, s'il en est, leur rôle au point de vue providentiel, y apparaissent comme relatifs à la vocation et à l'histoire d'Israël. *Omnia propter electos* : dès là que les élus ne sont pas une « Eglise » spirituelle seulement, mais un peuple au sens encore ethnique du mot, l'histoire providentielle de tous les autres ne peut être que rapportée à lui. D'où la conviction d'Israël que le monde a été créé pour lui[4], qu'il est gouverné par Dieu pour lui (raison du triomphe de Cyrus, par exemple : Is., 45, 1-5). « Dieu ne cherche que le bien de la Palestine, mais, en conséquence du bien qu'il veut à la Palestine, il veut aussi le bien de tous les autres pays[5]. »

Le monothéisme, nous l'avons vu, affirme l'universalité du

4. Conviction qui s'exaspérera dans le judaïsme, avec l'idée que le monde n'existe que parce qu'Israël existe : cf. M.-J. LAGRANGE, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ*, Paris, 1931, pp. 451, 469, 474; J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935, t. I, pp. 74 s., 107-110, 307; R. MEYER, art. λαός, dans le *Theol. Wörterbuch z. N.T.*, de Kittel, t. IV, pp. 43-49 : « Das Volk als Weltzentrum... Die Völker. »

5. La šekinah (la Présence) a été donnée au monde en raison des Juifs, répandus partout : J. ABELSON, *The Immanence of God in Rabbinical Literature*, London, 1913, p. 119.

dessein de Dieu, de la même manière qu'il exige son unité. L'Ancien Testament ne pouvait être qu'universaliste, mais il était impossible que son universalisme ne fût pas centré sur Israël et sur Jérusalem. Il le fut d'abord de façon assez matérielle : les peuples avaient collaboré à l'édification du Temple[6]; les prophètes annonçaient leur venue à Jérusalem, apportant leurs richesses[7]. Puis, quand commença de se dégager l'idée d'un Israël véritable ne coïncidant pas exactement avec l'Israël ethnique ou géographique, la venue des peuples fut conçue de façon plus spirituelle, qui anticipe, en quelque sorte, l'idée chrétienne de l'Église : beaucoup de ces textes, d'ailleurs, sont messianiques, et même, souvent, visent la consommation eschatologique.

Cette double idée de diversité des peuples, voulue et bénie par Dieu, et de préférence d'Israël, s'exprime dans le texte deutéronomique du Cantique de Moïse : « Quand le Très-Haut donna aux nations leur héritage, quand il répartit les fils d'homme, il fixa leurs limites suivant le nombre des fils de Dieu (= les anges); mais le lot de Yahvé, ce fut son peuple, Jacob fut sa part d'héritage » (Deut., 32, 8-9). Les nations sont confiées et soumises au gouvernement, chacune d'un ange, d'une Puissance céleste; mais Israël est soumis directement au gouvernement de Dieu (théocratie). Ce texte a fourni aux premiers penseurs chrétiens le cadre de leur théologie des nations[8].

6. Pour le Temple de Salomon, Hiram (1 Rois, 5, 15 s.; 2 Chron., 2, 3 s.), les cèdres du Liban et l'or de Sheba (1 Rois, 5, 24 s.; 2 Chron., 2, 8, s.; 9, 9-28; Ps. 72, 8-15); sur ce caractère « cosmique » de la construction du Temple, W. Vischer, *Les premiers prophètes*, Neuchâtel et Paris, 1951, pp. 348 s., 360 s. — Pour le Temple de Zorobabel, contribution de fidèles venus de l'étranger, et des ressources apportées de Babylone : cf. Is., 60, 10. — Le dernier Temple est restauré et embelli par Hérode l'Iduméen...

7. Cf. Is., 2, 2 s. (= Michée, 4, 2 s.); 60, 1-16; comp. 18, 7 et 66, 18 s. — Idée reprise par l'Apoc., 21, 24.

Cette perspective permettait aussi d'apaiser le scandale que provoquait, dans les consciences juives, la constatation de la prospérité des Nations, alors qu'Israël était humilié : *Si propter nos creatum est saeculum, quare non haereditatem possidemus nostrum saeculum?* : 4 Esdras, 6.

8. Voir E. Peterson, *Das Problem des Nationalismus im alten Christentum*, dans *Theol. Zeitsch.*, 7 (1951), pp. 81-91 (en français : *Le problème du Nationalisme dans le christianisme des premiers siècles*, dans *Dieu vivant*, n° 22 (1952), pp. 89-97).

Le Christianisme

Il n'a pas créé de toutes pièces le message qu'il propose sur l'unité et les variétés humaines. Il a reçu le double héritage de l'Ancien Testament et, éventuellement, non sans le transformer profondément, des philosophies répandues dans le monde gréco-romain, en particulier de la philosophie stoïcienne.

C'est un écho de l'Ancien Testament et du texte du Deutéronome que je viens de citer, qu'on entend dans le discours de saint Paul à Athènes[9], avec cette différence, cependant, que la distribution des hommes en peuples différents y est appréciée d'une façon plus positive et n'est pas, comme dans le judaïsme, référée à Israël : *S'il a fait habiter sur la face entière de la terre tout le genre humain, issu d'un principe unique; s'il a fixé aux peuples les temps qui leur étaient départis et les limites de leur habitat, c'était afin que les hommes cherchent la divinité pour l'atteindre, si possible, comme à tâtons, et la trouver...* (Actes, 17, 26-27).

La diversité des peuples est vue ici 1°) dans le cadre supérieur de l'unité humaine; 2°) comme un effet de la conduite providentielle de Dieu, dont l'intention dernière est d'amener les hommes à chercher Dieu. Saint Paul veut-il dire que les diverses philosophies, ou même l'inquiétude religieuse des païens, qui leur faisait pressentir un dépassement des institutions religieuses idolâtres et polythéistes, seraient le but recherché par la Providence dans l'histoire d'un monde qui comporte une pluralité de peuples? En ce cas, nous aurions là, comme sans doute dans d'autres textes encore (je pense à Jean, 1, 9), un appui scripturaire pour l'idée des Apologistes du IIe siècle, et des Pères, des « préparations » de l'Évangile. Il y aurait, dans le Nouveau Testament, le principe d'une historiosophie qui situerait Athènes et Rome, après Jérusalem, dans l'économie du dessein de Dieu. Puis, après Athènes et Rome, tout le valable de ce qu'une meilleure

9. Cette continuité avec l'Ancien Testament se marque dans les emplois néotestamentaires de ἔθνη ἔθνος : cf. K. L. Schmidt, dans le *Theol. Wörterb. z. N.T.*, t. II, pp. 366 s.

connaissance du monde nous révèle en Extrême-Orient, en Inde, en Afrique...[10]

On sait que la philosophie stoïcienne était très répandue dans le monde romain à l'époque de l'Évangile et de l'expansion du christianisme. Elle était d'ailleurs elle-même très prosélytique[11]. Or, sur la base et dans le cadre d'une cosmologie théologique, le stoïcisme affirmait l'unité du genre humain et l'égalité de tous les hommes. Il avait développé le sentiment, déjà prôné par les Cyniques, d'être citoyen du monde, et l'idée d'une subordination des États particuliers à la Cité sans frontières ou règne la Loi[12]. Le stoïcisme, autant par son impuissance que par sa puissance, illustre bien cette constatation de l'histoire : c'est par leur mystique que les mouvements d'idées agissent. Tout influent qu'il fût sur nombre de nobles esprits, voire dans les couches populaires, et même devenu tout proche du trône avec Sénèque, plus encore avec Marc Aurèle, le stoïcisme ne parvint pas à changer la société, à pénétrer et ébranler les consciences, comme fit le christianisme.

Quel a été l'apport, quelle reste la position du christianisme quant à notre double question, unité de l'humanité, sens des variétés humaines? Je vais tâcher de l'exposer en deux approches successives concernant respectivement l'image de Dieu (du Dieu chrétien) et le fait du Christ.

1° Héritiers du monothéisme juif, les chrétiens savaient de plus, en un sens nouveau, que Dieu est Père. Dans le vocabulaire du Nouveau Testament, *Theos*, Dieu, signifie Père[13],

10. L'idée de « préparation évangélique » est évidemment refusée par le protestantisme radical de K. Barth (Zwingli et Luther étaient moins exclusifs), mais elle est retenue par Pie XII, encyclique *Evangelii Praecones* du 2 juin 1951, §§ 58-62.

11. G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, 3e éd., Paris, 1884, t. II, p. 125.

12. Je me réfère à H. Greeven, *Das Hauptproblem der Sozialethik in der neueren Stoa und im Urchristentum* (*Ntl. Forsch.*, III, 4), Gütersloh, 1935; El. Elorduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa* (*Philologus Suppl.*, Bd. 28, H. 3), Leipzig, 1936; M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 vol., Göttingen, 1948.

L'originalité de saint Paul par rapport au stoïcisme, là même où les ressemblances sembleraient maxima, a été bien montrée, soit par Greeven, soit, pour le discours d'Athènes, par Bertil Gärtner, *The Areopagus speech and Natural Revelation* (*Acta Sem. Neotest. Upsal.*, 21). Upsale, 1955.

13. K. Rahner, *Theos im Neuen Testament*, dans *Schriften zur Theologie*, t. I, Einsiedeln, 1954, pp. 91-167.

source ou principe, non seulement de toute création et de toute providence, mais de la plénitude de la Divinité elle-même, qui existe mystérieusement personnalisée en Trois : dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit, qui partagent, en une communion et une égalité parfaites, la même nature divine.

Or, s'il y a un principe qui domine tout l'Évangile, c'est que le comportement à l'égard du prochain (et de soi-même aussi) n'est qu'une application et une conséquence de l'attitude religieuse prise envers Dieu. C'est en toute rigueur que le second commandement est semblable au premier. La théologie chrétienne se transpose très exactement en anthropologie. C'est pourquoi, sans doute, le martyr Théophile d'Antioche argumentait ainsi avec un contradicteur païen : « Si tu me dis : Montre-moi ton Dieu, moi je te dirai : Montre-moi ton homme, et je te montrerai mon Dieu »[14]. La vie chrétienne, qui n'est pas une solution toute faite, mais un effort de conversion sans cesse recommencé, implique une révision et une reprise de toutes les relations, connexions et activités qui tissent l'étoffe de notre condition humaine, à la lumière et sous l'impératif de la relation souveraine : créature-Dieu unique, homme-Dieu Père. Dans ces conditions, tous les hommes sont pour moi une image de Dieu, une rencontre de Dieu et, au moins en possibilité, un enfant de Dieu par grâce, aimé de Dieu autant que je le suis moi-même. Et aimé pour ce qu'il est, tel qu'il est, chacun dans la condition où il a été mis et qui, dans cette perspective, a valeur de vocation. En sorte que toutes les diversités — homme et femme, employeur et employé, Grec, Juif ou Barbare — sont, tout à la fois, dépassées et consacrées : dépassées, en ce que, selon le rapport vertical à Dieu, qui change toutes les perspectives, tout est également saint; consacrées, en ce que les différences sont voulues par Dieu et doivent être autant respectées par moi qu'honorées par chacun comme conditionnant sa vocation propre. Quel programme!

On pourrait traduire les mêmes données en termes d'image de Dieu. Les chrétiens, en effet, sont bien les héritiers du monothéisme juif. Mais le Nouveau Testament leur a apporté

14. *Ad Autolycum*, I, 2 (P. G., t. 6, col. 1025) : l'idée de Théophile est que l'homme voit ou ne voit pas Dieu, selon ses dispositions intérieures.

la révélation de la sainte Trinité, c'est-à-dire du mystère des trois Personnes — un seul Dieu. Dès lors, l'idée fondamentale de l'homme fait à l'image de Dieu devrait prendre de nouveaux développements. On les trouve systématisés, pour ce qui nous intéresse ici, surtout chez les penseurs orientaux : Pères grecs, philosophes religieux ou théologiens orthodoxes modernes, russes surtout[15]. Je pense, par exemple, à Vladimir Soloviev centrant sa philosophie chrétienne sur l'idée d'unipluralité ou d'unitotalité, ou à l'idée, parfois présentée d'une façon un peu romantique et vague, mais si profonde, de *Sobornost*, chez les théologiens russes. Plusieurs auteurs russes ont indiqué eux-mêmes, comme traduction possible de *Sobornost* : *togetherness;* mais ils ajoutaient avec raison que toute traduction appauvrit l'idée très riche de *Sobornost*.

Il s'agit, en réalité, de cette structure de l'homme faite à l'image de Dieu, recréée à celle du Christ, et qui appelle tout l'effort de la vie chrétienne pour réaliser vraiment la ressemblance de l'une et de l'autre. Dans cette structure, la communion avec tous les autres, et même avec tout ce que Dieu crée de bon, est inscrite comme une exigence, un besoin, en même temps que comme une tendance et une possibilité. Il y a une ontologie originale de l'homme chrétien, et de l'Église elle-même, qui est une ontologie de communion virtuellement universelle. L'homme chrétien et l'Église sont faits « selon le tout », ils sont « catholiques » par vocation et par les exigences, comme par les possibilités, de leur structure spirituelle.

Inutile, n'est-ce pas, de souligner ce que de telles perspectives ont de points de contact avec les recherches philosophiques actuelles sur l'ontologie intersubjective, sur la personne humaine comme se réalisant seulement dans et par sa communion en un tout transpersonne[16]. Ceci, déjà, nous permet de penser que ces thèmes de l'anthropologie théolo-

15. Pour Soloviev, cf. D. Stremooukhoff, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, Paris, 1935. — Doctrine de la *Sobornost'* dans ses rapports avec l'anthropologie : B. Zenkowsky, *Das Bild vom Menschen in der Ostkirche*, Stuttgart, 1951, pp. 30-48 (partiellement traduit dans *Dieu vivant*, n° 27 (1956), pp. 91-104) : Y. Congar, *La personne et la liberté humaines dans l'anthropologie orientale*, dans *Recherches et Débats*, n° 1 (mai 1952), pp. 99-111. — Comp. J. Leclercq, *Catholica Unitas*, dans *La Communion des Saints* (*Cahiers de la Vie Spirituelle*), Paris, 1945, pp. 38 s.

16. Voir, parmi tant d'autres, J. Mouroux, *Le sens chrétien de l'homme*, Paris, 1946, pp. 119 s.

gique chrétienne peuvent ne pas demeurer confinés dans l'ordre spirituel, ou même surnaturel, de l'Église. La synthèse, l'Utopie, si l'on veut, du P. Teilhard de Chardin, est, dans son genre, un autre signe de la possible valeur philosophique ou scientifique de ces thèmes. Se plaçant dans la perspective de l'évolution, le P. Teilhard voit des étapes successives se préparer et se réaliser dans la suite des temps : montée de la matière à la vie, de la vie à la pensée et à l'homme. Or on pourrait saisir dans les faits et les tendances actuelles de l'humanité, un effort pour réaliser une unité plus étendue, aux dimensions du monde lui-même : planétisation, dit le P. Teilhard, qui excelle à créer des mots évocateurs. Mais ce désir d'unité plus large, ajoute-t-il, n'est pas un désir de se perdre dans quelque tout impersonnel : c'est un désir de personnalisation plus haute. Il y aurait là une sorte d'appel naturel à ce qui est donné par grâce, selon la foi chrétienne, dans le Corps mystique ou communionnel de Jésus-Christ.

Prenons tout cela, si nous voulons, comme un beau « mythe », au sens de George Sorel — c'est-à-dire une grande idée, exprimée dans quelque belle image, et qui oriente dynamiquement l'ardente recherche des hommes —, ce mythe d'un accomplissement de l'homme par une communion avec l'humanité déployée dans la multiplicité et la diversité des réalisations diverses de l'humanité. Je ne vous en citerai pas des expressions patristiques ou théologiques, mais une expression poétique, extrêmement profonde, due à Tennyson, dont j'aimais, à cause de cela, saluer la statue à Trinity College, à Cambridge :

> Man as yet is being made, and ere the crowing Age or ages,
> Shall not aeon after aeon pass and touch him into shape?
> All about him shadow still, but, while the races flower and fade,
> Prophet-eyes may catch a glory slowly gaining on the shade,
> Till the peoples all are one, and all their voices blend in choric
> Hallelujah to the Maker 'It is finish'd. Man is made'[17]!

17. L'homme est encore en formation. Avant que n'arrive le couronnement de tous les siècles / Les temps se succèdent et passent, modelant progressivement son visage / Il est encore tout environné d'ombres. Mais tandis que, dans le jardin des peuples, les fleurs éclosent et se flétrissent, / une vision glorieuse, lentement, émerge de l'ombre pour les yeux qui savent y lire / : Celle des peuples devenant UN, et le chœur de leurs voix unanimes / Chantant, comme un Alleluia, à celui qui fit toutes choses : L'œuvre est finie, l'Homme est fait ! (*The Making of Man,* dans *The Death fo Oenone and other Poems,* 1892).

Oui, tant que tous les hommes ne sont pas Un — non par suppression de leur multiplicité et de leurs diversités, mais par une communion de chacun avec tous —, l'homme est incomplet en chacun de nous. Il semble qu'à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres, un vivant n'est lui-même que par l'union d'éléments très différenciés. Si on casse une pierre, on obtient deux pierres dont chacune est complète dans sa nature de pierre ; si on sectionne un ver de terre, on a deux vers complets, chacun pour soi. Mais les vivants supérieurs ne sont eux-mêmes que par une symphonie de parties différenciées. N'appliquons pas ceci seulement à la structure physique de l'homme. Il a besoin d'amour, de commerce avec les autres hommes, bref de communion, autant que d'air et de pain, comme le montrent tant d'études de psychologie des profondeurs, d'un côté, de criminologie de l'autre (et quiconque, sans être un criminel, a été une fois ou l'autre mis en prison, ou exilé, sait qu'on détruit en lui l'homme, en l'isolant de ses semblables). Théologiquement, cette structure philanthropique et sociale de l'homme se rattache à sa nature d'être fait à l'image de Dieu. En Dieu, une unique nature se communique à trois Personnes, lesquelles n'existent, comme telles, que comme relatives l'une à l'autre. L'homme est appelé de même à ne réaliser la plénitude de sa nature, qui est commune à une indéfinité d'individus, que dans la communion avec les autres hommes.

2° Le fait du Christ a apporté d'autres données encore à la conscience chrétienne de l'unité et des diversités humaines. Au fond, ce que nous avons trouvé jusqu'ici intéresse plutôt l'unité de l'humanité. Mais la doctrine christologique du Nouveau Testament a introduit dans le christianisme des idées nouvelles et positives intéressant le sens des diversités humaines. Le Christ apparaît en effet, à la foi des apôtres, à travers laquelle nous atteignons son mystère, comme étant le principe et la fin de l'histoire spirituelle de l'humanité : Alpha et Oméga, dit saint Jean (Apoc., 1, 8; 21, 6; 22, 13). Au point de vue spirituel, il est, pour l'humanité, à la fois un nouveau départ ou un principe de renouvellement, et le terme ou la mesure de toute son histoire.

Principe de renouvellement ou nouveau départ. C'est une des valeurs, déjà, de la mystérieuse expression « Fils de

l'Homme », par laquelle Jésus lui-même s'est de préférence désigné « Fils de l'Homme », comme « fils d'Adam », n'a pas d'autre sens, au point de vue philologique, que de préciser l'application du mot collectif à un individu. Dans le contexte messianique, le vocable exprime, d'une façon enveloppée, les idées juives sur le Messie comme homme parfait préexistant, devant devenir l'origine d'une humanité et d'un monde renouvelés. C'est l'Homme nouveau, principe de la restauration messianique[18]. C'est cet aspect de l'expression « Fils de l'Homme » que saint Paul reprend sous une forme un peu différente dans sa notion de « Nouvel Adam[19] ». Comme le « premier Adam » est l'origine de toute l'humanité terrestre, le Christ, « second et dernier Adam », est l'origine d'une humanité vivant de vie éternelle, céleste, d'une humanité réconciliée, restaurée, appelée à la victoire sur le péché qui divise et oppose, et finalement, par la résurrection des corps, sur la mort elle-même.

Dans les épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, saint Paul présente le plan de Dieu comme étant de reprendre la création comme sous un nouveau chef, le Christ. Dans cette « récapitulation », le Christ joue le rôle de principe et de fin, qu'il arrive à saint Paul d'exprimer en termes de « plénitude », « plérôme ». Comme principe, le Christ « remplit » toutes choses. Mais comme fin, désormais, de l'Histoire spirituelle du monde, il est rempli, Dieu lui a donné d'être rempli par tout ce dont il a été constitué le Sauveur et le Chef (Eph., 1, 23). A cet égard, l'Église devient sa « plénitude ». « A ce titre, écrit le P. Benoît, la Plénitude prend l'aspect d'un achèvement qui se réalise peu à peu jusqu'au jour fixé où il aura atteint, dans le Christ, la « taille adulte » de l' « Homme parfait ». Le Christ « remplit » le monde nouveau en en prenant possession par son influence recréatrice d'extension cosmique, mais aussi il « est rempli » par ce monde dans la mesure où il est progressivement complété, achevé, dans sa Plénitude totale par la croissance de l'Église et du monde qu'elle entraîne après elle dans le Christ[20]. »

18. Voir, dans l'immense littérature sur la question, J. JEREMIAS, *Jesus als Weltvollender*, Gütersloh, 1930, pp. 53 s.; A. FEUILLET, dans *Revue Biblique*, 56 (1949), pp. 65-69. — Les chrétiens savent que Jésus-Messie préexiste « in forma Dei » (Phil., 2, 6).

19. Voir E. TOBAC, *Le Christ Nouvel Adam dans la théologie de saint Paul*, dans *Rev. Hist. ecclés.*, 21 (1925), pp. 249-260; J. JEREMIAS, art. Ἀδαμ, dans le *Theol. Wörterb. z. N.T.*, t. I, pp. 141-144.

20. Sans aller, dans ce sens, jusqu'à l'exégèse (bien intéressante) de

Ainsi la diversité des hommes a-t-elle, si elle est ordonnée à sa fin spirituelle dans le Christ, la valeur positive de réaliser une croissance, et finalement une plénitude. En sorte que le plan de Dieu, d'après le Nouveau Testament, pourrait s'exprimer dans cette formule : De l'un à l'un, par le multiple.

Bien sûr, le Nouveau Testament ne s'intéresse qu'au destin *spirituel* du monde. Il n'en propose pas moins ici une idée qui, suprêmement réelle pour les croyants, a au moins valeur d'un beau « mythe » (au sens que j'ai précisé) pour les autres. Au départ, une source unique — Adam, le Christ —, conformément au monothéisme absolu de la Bible. Tout le processus historique se déroule sous le signe d'une multiplication et d'une diversification : « Croissez, multipliez, remplissez la terre » ; « aux uns, il a été donné d'être tel ou tel, aux autres d'être... » (cf. Rom., 12, 4 s. ; Eph., 4, 11 s. ; 1 Cor., 12, 12 s.). Mais il s'agit d'une multiplication et d'une diversification finalisées par l'unité, conformément, de nouveau, au monothéisme, qui doit tout dominer au terme aussi bien qu'au commencement : *Pour nous, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes faits, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe et pour qui nous sommes*[21]. Seulement, cette unité finale ne doit pas être une unité de pauvreté, par solitude, mais une unité de richesse, par collaboration au même but dernier, et communion au bien les uns des autres. L'idéal est celui d'une unité, mais pas d'une uniformité. On a dit du cosmopolitisme stoïcien qu'il était conçu de manière « individualistisch-weltbürgerlich ». C'est qu'on partait d'un idéal de « sage », de réalisation toute personnelle. Le christianisme part d'un idéal de service mutuel, sous l'emprise du rapport dans lequel tous les hommes, aussi divers soient-ils, se trouvent par rapport au Père de tous, qui est aux Cieux : il aboutit à rechercher une communion d'amour et de service entre êtres différents. Son idéal est celui d'une unité de communion, d'une symphonie, qui, reconnaissant les différences de riches et pauvres, forts et faibles, Juifs et Grecs, intellectuels et manuels, etc., ne se résout, ni à tenir ces différences comme n'existant pas, en

J. Arm. Robinson, *St Paul's Epistle to the Ephesians*, 2e éd., London, 1904, nous nous réclamerions ici de P. Benoît, *Corps, Tête et Plérôme dans les Epîtres de la Captivité*, dans *Revue Biblique*, 63 (1956), pp. 5-44; cf. surtout p. 42, à laquelle est prise la citation.

21. 1 Cor., 8, 6. Nous suivrions volontiers l'exégèse du P. F.-M. Sagnard, dans *Ephem. Theol. Lovanien.*, 26 (1950), pp. 54-58.

acceptant l'uniformité, ni à les prendre pour principe dernier d'unité, nécessairement partielle, en constituant des Églises purement nationales, ou des sociétés de classe, mais veut constituer une unité plus haute et plus riche avec ces différences mêmes, en les faisant coopérer, selon ce qu'elles sont, à construire cette unité de plénitude. Les formules du Nouveau Testament viendraient, nombreuses, illustrer tout cela[22]. Une seule, qui est, non de saint Paul, mais de saint Jean (11, 50-52) : *Il fallait qu'un seul meure pour le peuple* (l'un au point de départ) *afin de rassembler en un* (l'unité terminale) *les enfants de Dieu dispersés*. Comme l'écrit E. Stauffer, l'Église du Nouveau Testament n'est « weder Nationalkirche (particularisme) noch Weltkirche (universalisme uniforme), sondern Völkerkirche (Église faite de peuples)[23] ». C'est en signe et en annonce de cela que la naissance de l'Église est marquée, au jour de la Pentecôte, par le miracle des langues, l'unique Parole de Dieu, *Logos Theou* (monothéisme!) parvenant à chaque peuple dans sa propre langue : ainsi chaque peuple a-t-il également à donner une réponse qui soit, par la foi (« une seule foi » : Éph., 4, 5), un consentement donné à l'unité, *en sa propre langue*.

Il ne serait pas difficile de trouver des énoncés correspondants, soit chez les Pères de l'Église, soit chez les philosophes contemporains. Je pense, chez les Pères, par exemple, au thème d'Adam brisé en morceaux, dispersé, puis rassemblé dans le Christ[24], ou encore aux diverses expressions d'une théologie de la Catholicité. Les Pères ne cessent pas de reprendre l'idée d'un corps qui exerce une unique vie dans une pluralité de membres et de fonctions[25]. Toutes sortes de symboles

22. Voir Et. Stauffer, art. εἷς, dans le *Theol. Wörterb. z. N.T.*, t. II, pp. 437-440.

23. Formules de Stauffer, p. 440; comp. p. 439 : « Da ist nichts von dem individualistisch-weltbürgerlichen Geist der Spätantike, aber auch nichts von dem Imperialismus des Jerusalemer Judenchristentums. »

24. Saint Augustin, *In Joan.*, tr. IX, 14, et X, 11-12 (P. L., t. 35, col. 1465 et 1470); *En. in Ps.* 95, n. 15 (37, 1236); voir d'autres auteurs cités dans H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris, 1938, pp. 10-11 et 300-301. Ajouter Origène, *Frag. in Osee* (P. G., t. 13, col. 828).

25. Voir, par exemple, saint Augustin, *Sermo* 267, 4 (P. L., 38, 1231) : « ... officia diversa sunt, vita communis... In aliis sanctis facit miracula, in aliis sanctis loquitur veritatem... »; *De Trinitate*, XV, 19, 34 (42, 1084); saint Jean Chrysostome, *In Joan.*, hom. 65, 1 (P. G., 59, 361-362) : « Celui qui réside à Rome regarde les Indiens comme ses propres membres... » Et cf. E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ. Etudes de Theologie historique*, 2e éd., 1936 (3e, 1951).

expriment cette variété des dons et des situations, des peuples et des cultures : la tunique bariolée que Jacob avait donnée à Joseph[26], la multitude des animaux, purs et impurs, mêlés dans la nappe de la vision de Pierre à Jaffa[27], le miracle des langues, lors de la Pentecôte[28]. Nous savons que, comme les saints expriment, qui l'humilité ou la pauvreté du Seigneur, qui son zèle, qui sa sagesse...[29], les peuples, les langues et les cultures développent chacun quelque aspect ou virtualité de l'Homme : ce qu'exprime, pour un Latin, *res*, pour un Français *raison*, pour un Anglais *sense*, pour un Allemand *Wesen* (je reprends là des exemples donnés par Th. Haeker[30], mais dont on pourrait aisément compléter la liste...), cela ne peut être dit que par eux, et cela est nécessaire à l'expression de l'abordage de la catholicité de l'être et du vrai par l'Homme... Récemment, écoutant la IX^e^ symphonie de Bruckner, j'admirais comment l'auteur avait cherché à faire rendre successivement à tous les instruments, seuls ou avec les autres, tout ce qu'ils peuvent rendre et ce pour quoi chacun d'eux est irremplaçable. C'est une symphonie que Dieu veut s'entendre jouer par l'Humanité et par le Monde... Au point de vue spirituel, le tout de la symphonie s'appelle Catholicité de l'Église, Corps du Christ, ou encore, comme nous l'avons vu, Plénitude de Jésus-Christ[31].

J'ai dit que la philosophie connaît des thèmes similaires. Je pensais à la façon dont tel ou tel néothomiste reprend l'ana-

26. Saint CYPRIEN, *De cath. Eccl. unitate*, c. 7 (Hartel, p. 216); saint BERNARD, *Apologia*, c. 3, n. 5 et 6.

27. Actes, 10, 11-12. Cf. saint AUGUSTIN, *Enn. in Ps.* 30 (P. L., 36, 242); 98 (37, 1261); 103, 2 (37, 1359).

28. Le thème de l'Église parlant toutes les langues est très fréquent : cf. HURTER, *SS. Patrum Opusc. sel.*, t. 27, p. 187; M. COMEAU, *Saint Augustin, exégète du IV^e^ Évangile*, Paris, 1930, p. 348. — Sur le sens du miracle de la Pentecôte, L. CERFAUX, *Le symbolisme attaché au miracle des langues*, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, 13 (1936), pp. 256-259; H. DE LUBAC, *Catholicisme*, pp. 28 s.; J. TRAVERS, *Le mystère des langues dans l'Église*, dans *La Maison-Dieu*, n° 11, pp. 15-38.

Par référence à ce qui a été dit plus haut sur le caractère centré sur Israël de l'universalisme juif, il peut être intéressant de noter que, au témoignage de saint JÉRÔME, les Juifs disaient : « Sicut ante aedificationem turris fuit (Babel), quando una lingua omnes populi loquebantur, ita conversis omnibus ad cultum veri Dei, locuturos hebraice, et totum orbem Domino serviturum » (*In Sophon.*, III, 9; P.L., 25, 1444).

29. Voir, par exemple, CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, trad. de D. E. PICHERY, p. 272 (cité dans *Chrétiens désunis*, Paris, 1937, p. 140).

30. *Virgile, père de l'Occident*, pp. 160 s.

31. Cf. saint JEAN CHRYSOSTOME, *In Ephes.*, c. 1, hom. 3, 2 (P. G., 62, 26); comp. *in Rom.*, hom. 24, 2 (60, 623-624), et voir MERSCH, *op. cit.*, t. 1, p. 184, n. 3.

lyse classique de la structure de l'intelligence humaine. Celle-ci a, au départ, ouverture à tout ce qui est connaissable, un appétit de comprendre tout ce qui « est ». Elle doit, sur la base d'une attitude de « consentement à l'être », par des saisies multiples et partielles, tendre à recomposer la saisie de l'être[32]. Bref, il existe une sorte de catholicité de l'intelligence, sur laquelle peut se construire, grâce à de nouveaux dons de Dieu, la catholicité humaine et chrétienne de l'amour et de la communion.

Il est normal, après tout, que les philosophes et les savants saisissent, au plan des effets (la nature humaine et ses manifestations), ce que la Révélation et la théologie saisissent, elles, et éclairent à partir des causes, c'est-à-dire en termes de : monothéisme, Adam, homme à l'image de Dieu, Christ comme Nouvel Adam, Corps mystique, etc. Les philosophes que j'ai évoqués jusqu-ici — Vladimir Soloviev, les néothomistes... — sont des philosophes chrétiens, c'est-à-dire des hommes qui opèrent avec des ressources strictement rationnelles — en cela, ils sont philosophes et peuvent gagner l'audience d'autres philosophes, n'entendant, qu'un langage rationnel —, mais en profitant, personnellement, comme base de départ et cadre ou limite de leur pensée, des données de la foi chrétienne, un peu à la manière dont un savant travaille, en mettant en œuvre une méthode purement scientifique, sur une hypothèse de recherche qui, elle, n'est pas démontrée, et peut-être même pas démontrable. Mais on assiste, à l'époque moderne, à une sorte de reprise de thèmes chrétiens par des philosophes personnellement affranchis de la foi, à une transposition purement naturelle ou profane des thèmes chrétiens, à une sorte de « relève » du christianisme par les philosophies et la science, enfin à une reprise, sur la base de la seule raison, du vieux propos d'unité du christianisme. C'est sur l'évocation de ce phénomène que je voudrais terminer ma conférence. Cela nous montrera, s'il est nécessaire, la valeur *rationnelle* universelle des notions que j'ai proposées à partir de la Révélation ou de la tradition judéo-chrétienne, qui est la mienne.

Le phénomène est assez général ; il rentre dans un mouvement d'ensemble caractérisé par une laïcisation des ambitions

32. Voir A. Forest, *Du consentement de l'être*, Paris, 1936; *La recherche philosophique*, dans *Revue thomiste*, mai 1937, pp. 51-77; J. de Finance, *Être et agir dans la philosophie de saint Thomas*, Paris, 1945.

et du programme chrétiens à partir du XVI[e] siècle, et surtout de la fin du XVII[e]. Ainsi, on passe de la *caritas* à l'*humanitas* (l'abbé de Saint-Pierre créera le mot « bienfaisance ») [33]. La Réforme a entraîné la rupture de l'unité spirituelle de l'Occident ; elle a été suivie par les guerres de religion en France, la guerre de Trente ans en Allemagne : la conséquence de ces divisions et de ces guerres ruineuses a été, dans les esprits, la conviction que les religions divisent, qu'elles sont incapables d'unir les hommes. Il fallait donc, d'un côté, créer un statut de tolérance mutuelle entre les religions, d'un autre côté chercher un principe d'unité entre les hommes dans la nature et la raison. Cette conviction anime, en particulier, l'effort, si décisif au point de vue de la révolution idéologique des années 1680 et suivantes, de Benoît Spinoza [34]. L'ancien programme chrétien de construire le Corps du Christ, Temple de Dieu, est repris par les Sociétés de Pensée et la Franc-Maçonnerie sur une base rationaliste (le mythe de : Construire le Temple!). Les philosophes, en particulier en Allemagne, reprennent de même le programme eschatologique du christianisme, grâce au développement nouveau d'une philosophie de l'Histoire (Lessing, Hegel, Marx...) [35]. Finalement, il n'est pas impossible qu'un effort comme celui

33. Voir M. FUERTH, *Caritas und Humanitas. Zur Form und Wandlung des christlichen Liebesgedankens,* Stuttgart, 1933.

34. Pour Spinoza, voir COUCHOUD, DELBOS et P. HAZARD, *op. cit., infra,* t. III, pp. 65 s. Même phénomène en Angleterre, où l'idée de tolérance s'impose à l'issue des luttes de la période du Commonwealth : voi, par exemple, sur Herbert de Cherbury, C. C. J. WEBB, *Studies in the Hist. of Natural Theol.,* 1915, pp. 334 s., et cf. G. R. CRAGG, *From Puritanism to the Age of Reason. A Study of Changes in Religious Throught within the Church of England, 1600 to 1700,* Cambridge, 1950, pp. 74, 190 s., et W. K. JORDAN, *The Development of Religious Toleration in England,* Londres, 4 vol., 1932 s.; P. HAZARD, *La Crise de la Conscience européenne (1680-1715),* Paris, 1935, 3 vol.

Sur la reprise, par les philosophies, du programme d'unité de la Chrétienté, voir Ét. GILSON, *La tradition française et la Chrétienté,* dans *Vigile,* 1931, 1, pp. 55-87; *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu,* Louvain et Paris, 1952.

35. Voir, sur ce point, J. TAUBES, *Studien z. Gesch. und System der abendländischen Eschatologie,* Berne, 1947 (Dissert.; plutôt programmatique; malgré l'ampleur du sujet et le vague ou l'obscurité de l'expression, a quelque valeur de suggestion); H. KESTING, *Utopie und Eschatologie. Zukunfterwartungen in der Geschichtsphilos. dès 19. Jahrh.,* dans *Archiv f. Rechts- u. Sozialphilos.,* 41 (1954-1955), pp. 202-230. J'ai nommé Marx. Il est clair que le marxisme représente le plus grand effort qui ait jamais été fait, le premier aussi total, conséquent et scientifique, pour faire aboutir le monde à sa finalité de réconciliation et d'unité en dehors de Dieu, dans le rejet positif, méthodique et absolu, de toute croyance en Dieu.

de l'U.N.E.S.C.O. prenne place lui-même dans ce processus, commencé il y a trois ou quatre siècles...

Ce serait le sujet d'une nouvelle recherche que de préciser dans quelles limites et à quelles conditions une telle ambition est légitime au regard du christianisme traditionnel. Ou encore dans quelle mesure elle peut effectivement aboutir : car il y a là un problème. Je ne veux pas m'engager dans ce débat. Permettez-moi seulement une ultime remarque, par laquelle je rejoins des préoccupations déjà anciennes, et toujours chères : à la constatation déçue de Spinoza, au scandale consécutif à la Réforme et aux guerres de religion, il n'y aurait qu'une réponse vraiment efficace : l'unité des chrétiens. Que Dieu bénisse tous les efforts qui sont faits pour y travailler!

Fr. Yves CONGAR, O. P.

DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DES INSTITUTS SÉCULIERS*

Introduction

Le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle afin de la sanctifier... car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et immaculée (Ep 5, 25-27).

Notre-Seigneur Jésus-Christ a confié à l'Église son Épouse, avec le dépôt de la foi, celui aussi de la sainteté. C'est un trésor où elle puise sans cesse et partout. Et grâce à ces richesses, ce ne sont pas seulement des personnes individuelles, mais ce sont des groupes entiers qui parviennent à la sainteté. C'est dans ce but qu'ont été établis les instituts religieux. Et l'Église n'offre pas à ses fidèles une forme unique de vie parfaite qu'il faudrait atteindre dans un seul quelconque institut. Elle en offre beaucoup, et de très variées.

Dans le prologue de la Constitution apostolique *Provida*

* Les traducteurs de la conférence du P. Gambari se sont cru permis quelques libertés avec le texte de l'auteur. Chaque fois que, pour un besoin de clarté, des coupures différentes ont paru nécessaires pour le texte français de celles du texte italien, ils n'ont pas hésité.

Par contre, le langage des canonistes a des termes techniques qu'il n'était guère possible de bouleverser. On sait que, au terme de Droit Canon, une « religion » est une société approuvée par l'Église au sein de laquelle on prononce des vœux publics; qu'un état « canonique » de perfection est une condition de vie apte par elle-même à conduire à la perfection de l'Évangile, *reconnue telle* par une approbation publique de l'Église, et promue par elle dans une certaine publicité de droit pour témoigner devant les anges et les hommes...

Mater, l'histoire de la sainteté dans l'Église est mise dans une merveilleuse lumière. On la voit satisfaire pleinement le désir de perfection (combien divers!) des clercs et des fidèles, selon les besoins des temps et des lieux. Et cela prouve, en l'exprimant sous des formes différentes, l'infinie sainteté du fondateur de l'Église.

L'histoire de la vie parfaite prouve également sa pérennité et l'harmonieuse composition des formes de vie nouvelles et anciennes. Nouveauté et continuité, c'est-à-dire fidélité à la tradition, sont ainsi mises en lumière dans les formes officielles de la vie parfaite (*nella vita giuridica della perfezione*).

Dans l'histoire de l'Église, on ne semble guère avoir exploré ce qui concerne l'origine des nouveaux groupements ou formes de vie parfaite les uns à partir des autres, ou leur développement dans et par leurs relations mutuelles.

On devine toutefois dans le développement susdit — et le prologue de *Provida Mater* en fait le tableau — une certaine constante dans la manière dont on a procédé pour établir de nouvelles formes de vie, dans leurs relations avec les précédentes, et jusque dans les procédures de l'autorité ecclésiastique. On s'en rend facilement compte quand on feuillette les pages de toute cette histoire, des ascètes, des moines, des chanoines réguliers, des Ordres militaires, des mendiants, des clercs réguliers, des congrégations à vœux simples, des sociétés de vie commune et actuellement des instituts séculiers.

Arrêtons-nous à la dernière page de cette histoire, celle qui regarde les instituts séculiers. Notre propos n'est pas de retracer l'histoire de leur origine et leur évolution, mais de relever les caractères propres ou, si vous voulez, les étapes de ce processus.

Nous célébrons le dixième anniversaire de *Provida Mater*, la grande charte des instituts séculiers. Mais leur histoire n'est pas enfermée dans ces dix dernières années. Elle remonte au siècle passé et au-delà. D'ailleurs, la Constitution apostolique retrace elle-même avec soin, au sujet des instituts nés au XIX^{e} siècle et voués à la vie parfaite, actifs et riches de fruits, quelques lignes de force.

Avec *Provida Mater*, la forme de vie existant en fait est aussi admise en droit et de façon universelle. Mieux encore, elle est définie et canonisée, c'est-à-dire proposée comme un moyen partout légitime et utile pour professer l'état de perfection évangélique. *Provida Mater* a soin de présenter dans

leur devenir historique, et non seulement dans leur état statique, les caractères juridiques des instituts séculiers.

Nous chercherons à illustrer les faits auxquels le pape fait allusion, et à éclairer les étapes qui, de loin ou de près, ont conduit les instituts séculiers à s'affirmer.

1re période : Avant le décret « Ecclesia Catholica »

Nous trouvons déjà dans les Tiers-Ordres et chez les oblats séculiers (et ils existent dès le XIIIe siècle!) les éléments qui, selon *Provida Mater*, font aux instituts séculiers leur visage juridique.

L'apparition et l'histoire des Tiers-Ordres manifestent un désir et une façon pratique, différente pour chaque Ordre, de mener la vie parfaite, à l'usage des gens du monde. Ceci se fait au moyen d'une adaptation bien conçue. Elle permet aux tertiaires de professer la perfection chrétienne d'une façon conforme à leur situation.

L'histoire prouve que, dans la fondation de beaucoup d'instituts séculiers, les Tiers-Ordres ont exercé une influence. En certains cas, la formule du Tiers-Ordre fut choisie au tout début de l'institut séculier comme une première étape en vue du but : réaliser un idéal de perfection dans le monde. En certains cas, Pie XI lui-même a suggéré cette formule.

Le même désir et le même effort pour vivre la perfection chrétienne dans le monde ont été à l'origine des Fraternités, des pieuses Associations et de ces sortes d'Unions « que l'Église favorise, approuve et exalte comme très utiles au progrès spirituel ». Ainsi s'exprime Pie X dans le Bref du 13 avril 1910. Il y déclare digne d'approbation apostolique et loue en tous points la Société des Filles de Saint-François de Sales (*A.A.S.*, II, p. 322).

Parmi ces associations, les « Oratoires » ou « Compagnies du Divin Amour » occupent une place particulière. (Quelques-unes, il est vrai, évolueront vers l'état religieux.)

Sans doute a-t-il existé d'autres cas analogues de groupes

de vie parfaite pour les personnes qui demeurent dans le monde.

Saint Philippe Neri, en érigeant l'Oratoire, se proposait d'introduire une vie plus parfaite parmi les prêtres séculiers. Et, fondateur, il repoussait avec force, pour l'Oratoire, l'état religieux. Il voulait, en conservant au maximum son caractère séculier, prouver que les clercs séculiers, eux aussi, pouvaient professer la perfection.

La même intention a conduit Charles Borromée à fonder les oblats. Et si l'idée d'un institut séculier pour les prêtres s'est pleinement imposée, nul sans doute n'y a autant contribué.

Tout au long des XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles on compte des sociétés analogues. Elles proposent à leurs membres une plénitude de perfection selon l'Évangile. Mais elles ne perdent pas juridiquement leur caractère séculier, bien que l'ordonnance de la vie (*ordinamento di vita*) de leurs membres et des groupes eux-mêmes reproduise à la perfection celle des familles religieuses. Par là elles se rapprochent avec plénitude de l'état religieux. Mais les formes de vie qui cherchaient à imiter (en cela) l'état religieux, ont conservé à leurs membres, avant d'obtenir leur reconnaissance juridique, le caractère commun aux autres fidèles, c'est-à-dire le caractère séculier.

Le premier exemple de groupement religieux qui a contenu en soi tous les caractères substantiels de l'institut séculier est dû à sainte Angèle Merici. Son importance et son mérite, sous l'aspect particulier de l'introduction dans le monde de la vie pleinement parfaite, ne sont sans doute pas encore, même aujourd'hui, assez mis en évidence.

En un temps où l'on renforçait la clôture pour les femmes qui professaient la perfection religieuse, elle réalise ce qui devait paraître inconcevable : des femmes qui vivaient la perfection évangélique intégrale, entièrement consacrées au Seigneur, et en contact perpétuel avec le monde ; bien plus, restant par vocation dans le monde, soit dans leurs propres familles, soit dans quelque autre maison privée.

Un tel genre de vie parfaite contenait en lui toute la substance de la perfection religieuse. Il était destiné à celles qui, pour une raison ou une autre, ne pouvaient entrer au cloître. Et, dans la pensée de la sainte, c'était une vocation valable pour elle-même, distincte de la vocation claustrale comme de la vocation à la vie de communauté.

Il y avait là un élément nouveau, l'apostolat direct en faveur

du prochain, à exercer en vivant à ses côtés et en menant une existence semblable à celle des autres, sans habit distinctif et sans vie commune. Une telle forme de vie s'est donc introduite en *fonction de l'apostolat*, du fait qu'elle rendait possible ou du moins plus facile un apostolat incompatible avec la vie religieuse telle que l'avait jusqu'alors définie le droit de l'Église. Et néanmoins, elle comportait une telle ordonnance (obligations, dépendance, réunions, etc.) que la vie parfaite en était facilitée, et nous pouvons trouver en elle les caractères des instituts séculiers, par exemple l'absence d'un habit distinct, l'absence d'une vie commune officielle, la permanence de la condition séculière, le don total à l'apostolat, la collaboration au ministère sacerdotal, etc.

L'apostolat auquel se donnaient les femmes vivant dans le monde selon la règle de sainte Angèle Merici, répondait à la situation des femmes de ce temps. Paul III les approuve en 1544.

Mentionnons au passage que l'œuvre de sainte Angèle inspira et fut même le début d'authentiques familles religieuses qui, les toutes premières, unissaient la vocation apostolique à la vocation religieuse traditionnelle.

A la fin du XVII^e^ siècle et surtout au cours du XIX^e^, dans une société et dans des circonstances très différentes de celles dans lesquelles s'était trouvée sainte Angèle Merici, nous trouvons des formes de vie qui, d'une part, lient dans la pratique d'une perfection évangélique intégrale et, d'autre part, permettent « de s'acquitter avec une plus grande liberté d'œuvres de charité que le malheur des temps interdit ou rend difficiles aux familles religieuses » (*Provida Mater*).

On parle de formes nouvelles de perfection religieuse. La nouveauté n'est pas dans la substance ni dans les moyens essentiels de la perfection chrétienne. Elle se dit par rapport à ces éléments extrinsèques et canoniques, tels que les avait faits la tradition.

Les Prêtres du Cœur de Jésus et les Filles du Cœur de Marie du P. Picot de la Clorivière, l'Œuvre de la Jeunesse de l'abbé Lallemand, les Vierges de Jésus et Marie, les humbles Filles du Mont-Calvaire, les Oblats du Sacré-Cœur de Naples, les Servantes de Jésus au Saint-Sacrement de Toulouse provoquent dans le cadre traditionnel de la vie parfaite une révolution. (Nous citons les cas les plus connus et sur lesquels nous possédons des documents.)

La substance des choses est maintenue. La pratique intégrale des conseils évangéliques s'enrichit de l'obligation de l'apostolat. Le tout sous la conduite du supérieur de l'institut auquel les personnes sont incorporées par un lien stable, mutuel et complet.

Le contenu des conseils évangéliques ne subit aucune réduction ou mitigation. Quelques adaptations toutefois pour la pauvreté et l'obéissance ont été introduites pour des sujets qui ne mènent pas la vie en communauté et les circonstances qui s'ensuivent.

Par contre, des éléments canoniques et extrinsèques comme un habit distinctif, la vie en communauté, la séparation du monde et de la famille, la formation dans un cadre de vie commun, sont bouleversés, de façon plus ou moins ample selon les instituts et selon telle ou telle catégorie de leurs membres. S'ajoutent à cela des modalités ou des activités nouvelles, en raison des types d'apostolat auxquels les instituts veulent se vouer, eux et leurs membres.

Les raisons de ces transformations ne sont pas à rechercher seulement dans la difficulté de mener la vie religieuse traditionnelle ou de se séparer de sa famille, mais davantage dans une nouvelle conception et dans des formes nouvelles de l'apostolat. On veut pénétrer aujourd'hui là où l'habit religieux ne le peut pas ; montrer comment sanctifier les diverses professions, et conduire les hommes à Dieu en demeurant dans leurs milieux de vie. Ainsi a-t-on abouti à une vocation nouvelle que l'Église devait ériger en un nouvel état de perfection.

Cette mue ne s'est pas opérée aussi totalement ou également dans tous les instituts mentionnés. Selon le but et les activités de l'un et de l'autre, chacun en est venu à s'écarter plus ou moins du visage traditionnel des instituts religieux.

L'un renonce seulement aux insignes extérieurs. Un autre renonce aussi à la vie en communauté. Celui-ci renonce à la vie de communauté pour une petite partie de ses membres ; celui-là pour la majeure partie, et conçoit deux catégories de sujets, qui, ou bien se complètent dans l'apostolat, ou bien s'intègrent pour les services que rendent aux sujets plus directement apôtres ceux qui vivent en communauté. Certains imposent une activité apostolique déterminée. Certains laissent leurs membres exercer leurs diverses professions en y ajoutant la finalité apostolique ou quelque autre activité apos-

tolique. Mais tous s'accordent pour vaquer à leur occcupation en habit séculier, c'est-à-dire sans distinction extérieure d'avec ceux ou celles qui s'adonnent à la même activité professionnelle.

Le phénomène d'innovation doit être considéré plutôt pour l'ensemble des instituts que pour chacun en particulier.

Les motifs qui ont déterminé de nouvelles formes de vie sont tout autre chose que des motifs contingents et généraux (je veux dire : pour rendre possible la vie parfaite dans un milieu qui est, de sa nature, contrariant pour la vie religieuse) ou particuliers (je veux dire : pour permettre la vie parfaite aux personnes empêchées de quitter leur milieu familial). Ce sont des motifs intrinsèques à la vie parfaite elle-même, conçue comme liée à la vocation apostolique. Et ce lien entraîne, sur le plan des moyens ou des œuvres, des incompatibilités avec la vie religieuse traditionnelle, son caractère juridique et son organisation.

Ici apparaît un des traits distinctifs valable pour tous les instituts séculiers. Il ne réside pas seulement dans le lien entre vocation religieuse (ou vocation de vie parfaite) et vocation de vie apostolique ; ceci était déjà le fait des Ordres ou Congrégations voués à l'apostolat. Mais il réside dans le lien entre vocation de vie parfaite et vocation de vie apostolique dans des formes qui sont celles de la vie des séculiers. Ceci est mis très en relief dans les Constitutions des instituts mentionnés, et dans les documents ecclésiastiques qui les concernent.

A ce point de notre exposé, on voit déjà que l'hypothèse selon laquelle le fondement des instituts séculiers serait d'un moindre renoncement ou d'une mitigation de la perfection religieuse traditionnelle n'est pas fondée.

Attitude de l'Église

L'innovation hardie ci-dessus décrite s'est opérée dans le temps même où le visage de la vie religieuse commune, telle qu'elle était contenue dans les sources canoniques, subissait une profonde transformation par l'insertion des instituts à vœux simples.

La Constitution apostolique *Conditae a Christo* de Léon XIII,

et, plus formellement, le Code, sont des fruits de cette longue préparation.

Pendant cette lente évolution, les instituts à vœux simples ont joui d'une grande liberté d'organisation et se sont éloignés dans une mesure de plus en plus accusée du type de « religion » jusqu'alors en usage. Et c'est dans le large éventail ainsi étalé que se sont placés, en y introduisant des éléments nouveaux, les instituts mentionnés ci-dessus.

Ni les uns ni les autres ne jouissaient de la condition canonique de l'état religieux. Mais comme ils faisaient un bien considérable sur les champs de l'apostolat, ils trouvaient tous, lorsqu'ils se présentaient pour demander leur approbation auprès des évêques ou du Saint-Siège, un même accueil.

Des observations leur furent faites parfois pour leur refuser les titres de « religion » ou de « religieux ». Elles n'étaient pas motivées par l'abandon qu'elles auraient consenti des éléments traditionnels, mais par une situation commune à tous les instituts à vœux simples.

Quant aux nouveaux modes de vie, ils n'étaient pas passés sous silence. Bien plutôt les mettait-on explicitement en relief comme des facteurs d'efficacité pour l'apostolat, et des motifs qui devaient justifier la faveur et l'approbation de l'Église.

Ainsi, le 17 avril 1853, sous Pie IX, les Filles du Cœur de Marie obtiennent leur décret de louange qui déclare le caractère et la nature d'une société sans vie de communauté et sans habit particulier.

Dans le Bref de louange décerné aux Filles de Jésus et de Marie le 5 janvier 1867, le pape s'exprimait ainsi : « Ce n'est pas sans joie que nous le disons : cette société procure ses bienfaits avec d'autant plus d'efficacité qu'elle le fait sous un mode plus humble, sans aucun appareil extérieur de vie régulière ; elle agit doucement et d'une manière quasi secrète, soit à l'intérieur des maisons privées de chaque fille, soit dans les demeures des gens les plus simples, soit dans leurs maisons de communautés. »

Dans le décret de louange décerné le 5 décembre à l'*Opera della Gioventa*, il est reconnu que les membres ne résident pas tous dans les maisons de l'institut, mais la plupart du temps (quamplurimum) dans leurs propres maisons. Le billet introductif concernant cet institut notait : « La majeure partie des membres, dans cet institut, ne vivent pas ensemble, mais ils vaquent à divers emplois dans des maisons privées, comme

banquiers, avocats, médecins; et c'est par ces travaux que sont couvertes les dépenses de l'institut » (M 14, 12038/5).

De nombreux évêques, dans des lettres de recommandation, exaltent l'opportunité de ces nouvelles formes de vie, et précisément pour les avantages qu'elles apportaient à l'Église. Quelques-uns, toutefois, apercevaient des inconvénients dans le fait de tenir secrète la consécration au Seigneur et de continuer à vivre dans des maisons privées.

A qui demanderait quelle était la nature juridique de ces instituts en regard de l'Église, nous devons répondre qu'ils n'avaient pas le caractère d'instituts religieux, au sens strict, puisque leurs vœux n'étaient pas publics.

2e période : le décret « Ecclesia Catholica »

Les demandes d'approbation auprès de la Sacrée Congrégation devinrent très fréquentes. Et une certaine crainte se fit jour.

Certains semblaient comme épouvantés par la hardiesse des innovations. Ils estimaient que les traditions de la vie religieuse étaient en péril. Ils s'efforçaient d'empêcher tout élargissement de la brèche ouverte en faveur des instituts à vœux simples, fidèles pour leur part à beaucoup de courants traditionnels. La préoccupation de défendre la conception traditionnelle les rendait presque aveugles et ils ne voyaient pas les avantages des nouvelles formes de vie. Selon eux, il était suffisamment pourvu à tous les besoins de l'Église par les Ordres et les Congrégations à vœux simples.

Notons qu'il y eut toujours des oppositions certaines aux efforts d'élargissement des cadres juridiques de l'état de perfection.

Quelques refus furent ainsi opposés à des demandes d'approbation d'instituts ayant des sujets hors communauté. Et la question, dans tout son ensemble, fut soumise au pape dans l'audience du 22 juin 1888. Léon XIII décida de la soumettre à l'étude de trois consulteurs.

La façon dont se déroula cet examen et le décret qui s'ensuivit constituent un cas bien intéressant. Les différentes ten-

dances qui existaient au sein de la Curie romaine s'y laissent apercevoir, comme la façon dont l'une prévalut sur l'autre.

Il ressort du titre même sous lequel on pose la question qu'il s'agit d'instituts de Sœurs ayant des membres hors communauté et un habit religieux.

Et on énonce deux doutes auxquels il doit être répondu par décret, car il faut traiter aussi des instituts dont les membres vivant en communauté ne portent ni habit ni signe extérieur à quoi ils puissent être reconnus.

Dans le déroulement des travaux des consulteurs, il faut remarquer qu'on s'est référé aux instituts même dont il a été parlé ci-dessus.

a) Le travail préparatoire traduit une mentalité plutôt opposée aux innovations qui caractérisent les instituts ci-dessus décrits. Aux deux doutes proposés :

1) s'il convenait de louer et approuver les instituts ayant des membres qui ne vivaient pas en communauté et qui n'avaient pas de signe extérieur distinctif;

2) s'il convenait de louer et approuver les instituts dont les membres vivaient en commun avec un signe distinctif, les consulteurs répondirent que cela n'était pas expédient (*non convenire*).

Les arguments apportés étaient ceux qu'on pouvait objecter aux instituts séculiers : conflits entre les devoirs de famille et les obligations de l'institut, difficultés de formation, danger du secret, etc.

b) Dans la congrégation plénière du 21 juin 1888, cinq des cardinaux contre deux et une abstention donnaient au premier doute une réponse affirmative *ad mentam*[1]. C'est donc dans cet esprit que se trouvait la clé de la solution, laquelle devait être reprise par la suite dans *Provida Mater*. C'est lui qui exprimait la situation juridique faite aux instituts séculiers. Quand le Saint-Siège louait ou approuvait des instituts, il n'entendait pas les louer ou les approuver comme des religions formelles à vœux solennels ni comme étant formellement de vraies congrégations religieuses à vœux simples, mais comme de pieux groupements à la manière des confréries dans lesquelles il n'existe pas de profession proprement dite. Si on y

1. *Ad mentam*. Cela veut dire qu'il faut entendre cette réponse affirmative *avec l'intention et l'esprit* de ceux qui l'ont adoptée et non d'une manière simplement littérale.

émettait des vœux, il fallait les considérer comme privés et non publics, ce qui veut dire reçus au nom de l'Église par le Supérieur légitime. Ces instituts n'étaient pas moins approuvés, à condition d'être soumis aux Ordinaires et de n'avoir pas l'aspect de société secrète.

Au deuxième doute, la réponse fut négative. La raison doit en être cherchée dans le secret absolu auquel tenaient ces instituts.

Le décret *Ecclesia Catholica* du 11 août 1889 apparaît, dans sa formulation approuvée par le pape, plus favorable encore. Il répond aux deux doutes en précisant que, lorsque le Saint-Siège loue ou approuve ces instituts, il n'entend pas les approuver comme des religions « formelles », mais comme de « pieuses sociétés », les vœux n'étant pas publics, c'est-à-dire reçus au nom de l'Église, mais privés. Et il met en garde contre les inconvénients qui peuvent venir de l'abandon d'habits religieux ou du secret dont s'entourent certains instituts.

L'esprit du décret était donc favorable. On s'en rendait compte dès le début où le décret signalait la manière dont avaient pris naissance de « pieux groupements » de fidèles, fervents des conseils évangéliques, tout en exerçant avec une assez grande liberté des ministères difficiles, voire impossibles à des religieux.

Nous ne pouvons pas dire, bien sûr, que l'on ait trouvé alors la forme juridique complète des instituts séculiers dans un décret général qui les ait placés entre les « religions » et les « associations pieuses » de fidèles, comme un genre intermédiaire. En fait, néanmoins, ces instituts n'étaient pas traités en tout comme de pieuses unions ou comme des confréries de fidèles. Si, de façon indirecte, les congrégations à vœux simples étaient reconnues, elles, comme de vrais religions, c'est qu'on admettait que les instituts en question pratiquaient la perfection évangélique. On ne pensait pas encore cependant à établir pour eux un nouvel état de perfection. Plus simplement, on en venait à dire qu'ils demeuraient séculiers et ne devenaient pas religieux. C'est en quoi résidait, dans un décret de louange ou d'approbation, leur différence d'efficacité canonique, suivant l'un ou l'autre genre d'institution (congrégation à vœux simples ou institut séculier).

On est très aidé à comprendre cela par l'explication qu'a donnée la Sacrée Congrégation au sujet de la nature de certains vœux « non publics, mais privés ». Voici ce texte : « Ces

vœux ne sont pas privés en ce sens qu'on puisse les considérer purement et simplement comme des vœux de dévotion que chaque fidèle peut émettre en son particulier. Ils obligent, de par leur nature même, envers l'institut. Et, comme il est dit par ailleurs, la dispense en est réservée au Saint-Siège. »

On pourrait dire, somme toute, que ces instituts séculiers seront laissés dans la condition juridique où se trouvaient les congrégations à vœux simples avant leur élévation au plein statut canonique de l'état religieux. Elles étaient « séculières ». Leurs membres étaient soit des prêtres séculiers, soit des personnes pieuses. Leur forme de vie était, comme telle, reconnue.

Et nous avons, tracé de la main de Léon XIII, un cas d'institut semblable, tout organisé. Dans une audience à des évêques français, il le proposait comme exemple à imiter.

3e période : l'approbation du décret

Le sens du décret sera mieux saisi encore si on étudie son approbation. On ne voulut lui donner aucune publicité. On avait même décidé qu'il demeurerait secret.

A peine connue par quelques instituts, l'annonce qu'un pareil décret se préparait, des suppliques directes avaient été présentées au Saint-Siège pour obtenir de continuer à vivre selon des formes primitives.

Il demeurait, chez les membres de la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers, une tendance certaine à contrarier les innovations susdites les mieux caractérisées. Ceci donnait l'occasion d'en faire valoir l'opportunité et les avantages. C'était fait avec les arguments mêmes qui sont maintenant reçus pour justifier et susciter des instituts séculiers.

Mais il y avait un autre camp : tous ceux qui comprenaient bien les avantages de ces nouvelles formes de vie et qui voulaient donner au décret *Ecclesia Catholica* un minimum d'efficacité.

En certains cas, la première tendance, rigoriste, obtint satisfaction : certains instituts ont été conduits à la vie de communauté; d'autres ont vu détacher ou réduire à presque

rien la catégorie de leurs membres externes. En d'autres cas, par contre, les arguments présentés pour la défense des nouvelles formes ont été efficaces et le décret en fut appliqué : de nouveaux instituts sans habit religieux distinctif ont été approuvés ; des catégories de membres externes ont été admises ou réadmises. Et le point sur lequel le décret était le plus rigide, c'est-à-dire le refus de tout institut ayant vie de communauté sans habit distinctif, fut de nouveau appliqué. Peu à peu il tomba dans l'oubli complet.

4e période : Vers « Provida Mater »

Entre-temps, la situation juridique des Congrégations à vœux simples en vint à se fixer. On leur vit conférer le caractère juridique de « religion » au sens strict. Leur droit fut même codifié dans la Constitution Apostolique *Conditae a Christo* et dans un document d'application en 1901, puis dans le Code. Les Dicastères romains, d'autre part, et leurs compétences respectives furent réorganisés par la Constitution Apostolique *Sapienti Consilio* de Pie X. Les instituts avec leurs caractères nouveaux déjà existants, furent alors plus ou moins volontairement confondus avec les congrégations et englobés sous le même droit.

Chose étrange, le Code ignora les associations ou instituts sans vie de communauté extérieure ou avec une vie de communauté non obligatoire pour tous, bien qu'ils eussent, plus pleinement que les sociétés sans vœux, les autres éléments de la vie religieuse. Ces instituts récents étaient pourtant en plein développement et quelques-uns avaient obtenu une approbation formelle, comme les Filles du Cœur de Marie, l'*Opera della Gioventù*... Cette omission paraît donc voulue et calculée. En voici les raisons.

a) Sous Pie X, on avait fait une exception à la réponse négative du décret *Ecclesia Catholica*, à savoir, en 1907, pour les « Dames catéchistes ». Et en 1912, quand on publia de nouvelles « normes » pour l'application de quelques aspects du Code ; on ne devait pas renouveler la prohibition du décret.

b) Pendant le travail de rédaction du Code, toute une série

d'instituts surgissait, de caractère amphibie, mi-religieux, mi-séculier. C'était une solution que de laisser tomber les prohibitions de *Ecclesia Catholica* en ne les insérant pas dans le Code et de ne pas s'occuper du tout de ces instituts dont la condition juridique n'était pas claire ni définie.

c) D'après une observation de la Province ecclésiastique de Toulouse, il semble bien attesté :

— que la question fut discutée dans la commission compétente de savoir s'il convenait de régulariser dans le Code la situation de ces instituts ;

— qu'on laissa à la détermination des cas particuliers les règles du droit dont il fallait excepter ces instituts. Ceci ressort des notes marginales des schémas préparées par un cardinal.

Voici le texte de l'observation de la Province de Toulouse au canon 528 du schéma de 1917 (correspondant aux articles canons 673-681 ; voir vol. *Animadversiones*) : « Jusqu'à présent le Saint-Siège ne les reconnaît pas comme Congrégation religieuse. Toutefois, eu égard à la définition donnée par le canon 369 (cf. c. 488, 1°), on pense que rien ne leur manque pour qu'elles soient vraiment religieuses et qu'il faut définir leur condition juridique au regard de l'ordinaire, l'administration de leurs biens, etc.

A côté de cette remarque, le cardinal Bisleti qui avait pour assesseur le P. Maroto, a noté : « S'ils ont ce qu'il faut pour constituer une Congrégation religieuse, ils doivent se soumettre aux prescriptions communes, à moins que, par privilège, il n'en soit disposé autrement. »

Les instituts qui ont surgi alors avec les caractères énumérés pouvaient plus difficilement se confondre avec les Congrégations religieuses, même si l'obligation d'un habit distinctif n'existait plus. Les circonstances et les besoins du siècle précédent demeuraient. Bien plus, le besoin se faisait sentir avec plus d'acuité d'un apostolat en plein monde et avec des formes nouvelles. Un peu partout ces instituts apparaissent : en France, en Italie, en Espagne, en Allemagne, en Hongrie... En 1938, à Saint-Gall, se tient une assemblée à laquelle participent vingt-cinq de ces instituts. Leur programme et leur but étaient, dès le début, bien définis. Mais ils ne trouvaient pas dans le droit de l'Église leur encadrement complet. Et de plus, ils ne savaient avec précision à quel Dicastère romain ils pouvaient le demander.

Nous sommes en pleine période de l'Action catholique et de l'Action sociale. Les laïcs sont appelés avec insistance à collaborer avec l'Église pour le triomphe du règne du Christ, dans les domaines de la culture, de la vie sociale, de la vie familiale, de la vie politique et de la vie professionnelle. Personne ne peut mieux s'adonner à cette collaboration que celui qui fait de l'apostolat l'unique idéal de sa vie personnelle, et, dans ce but, s'oblige au contenu de la perfection religieuse.

Certains y pourvoient en adoptant un institut régulier ou une société de vie commune avec leur forme juridique, mais avec une organisation précisée dans des Constitutions de type décrit ci-dessus, et qui maintiennent les éléments fondamentaux de la vie religieuse.

D'autres recourent à la catégorie « membres externes » ou quelque congrégation qui leur permette de déployer des activités interdites aux religieux et religieuses. Ni aux uns ni aux autres le droit des Religieux ne s'adapte mieux.

D'autres, par contre, qui ont en vue une vie de communauté ou de perfection évangélique et d'apostolat dans le monde, ne pensent aucunement à prendre un institut religieux à forme canonique. Ils l'excluent même expressément. Parfois, ils adaptent les formules de Tiers Ordre ou de Pieuse Association, en les enrichissant au maximum en contenu et en organisation, pour unir l'obligation de la vie parfaite intégrale aux trois vœux, au don absolu et total, aux œuvres d'apostolat, dans un genre de vie habituel aux personnes qui vivent dans le monde.

A part quelques exceptions, la Sacrée Congrégation des Religieux interprétait strictement le titre XVII du livre II du Code selon lequel la compétence de ladite congrégation suppose une vie de communauté. Les autres demandes n'étaient donc pas admises. L'un ou l'autre de ces Instituts se retournèrent vers la Congrégation du Concile où petit à petit se constituait pour eux une section à part. Mais à la vérité, ils différaient plus des Associations laïques qui relèvent de la Sacrée Congrégation du Concile que des instituts religieux qui sont du ressort de la Sacrée Congrégation des Religieux.

La question commence à être agitée à la Curie. Pie XI chargea la Sacrée Congrégation du Concile de la mettre à l'étude.

Pendant les dix années 1930-1940, la Curie oscilla en divers

sens. Certains instituts, non sans contrainte, se voient transférés de la Sacrée Congrégation des Religieux à celle du Concile, quand on estimait plus opportun de favoriser une orientation purement laïque.

Vers 1932, l'attitude de la Sacrée Congrégation des Religieux se modifia, bien que l'on insistât toujours pour que, conformément au titre XVII, la vie en communauté matérielle fût à la base des Sociétés. Et pourtant, une tendance se fit jour pour considérer de sa compétence, au moins comme des cas isolés, certains groupements sans vie de communauté.

A l'automne 1934, Mgr La Puma eut pour ces Sociétés des paroles encourageantes. L'écho de cette doctrine et l'insistance des divers groupements qui frappaient aux portes de la Sacrée Congrégation des Religieux parce qu'ils ne trouvaient pas adéquates à leurs besoins les solutions inspirées des Associations laïques, confirmèrent et renforcèrent la conviction qu'il fallait distinguer. Certaines des nouvelles formules proposées pouvaient, quoique avec difficulté, être réduites à la condition d'Associations laïques. Il fallait les envoyer à la Sacrée Congrégation du Concile. Il fallait garder à la Sacrée Congrégation des Religieux celles qui, sans violence et sans en être déformées, pouvaient affronter les questions qui devaient s'ensuivre.

L'étude de cette situation devient urgente au moment des difficultés qui surgirent à la Sacrée Congrégation du Concile du fait de l'approbation d'un certain institut. Et la crise de la Compagnie de Saint-Paul rendit plus précis le critère et plus décisive l'action de la Sacrée Congrégation des Religieux.

L'expérience, entre-temps, montrait combien ces instituts étaient providentiels. Il faut noter aussi que le rôle de la femme dans la société acquiert chaque jour plus d'importance et que ses emplois sont de plus en plus appréciés. Peut-être les instituts nés de buts aussi contemporains n'avaient-ils pas de lien direct ou immédiat avec ceux qui œuvraient au siècle passé. Ils devaient cependant être au courant des expériences déjà faites. Les uns et les autres étaient bien notés par le Saint-Siège.

Quand arriva l'heure providentielle de donner une structure juridique qui répondait aux demandes et aux besoins, la Sacrée Congrégation des Religieux, à qui furent enfin reconnues l'autorité et la compétence en la matière, étudia la question dans toute son ampleur. Elle était riche de toute

l'expérience passée et des documents conservés dans ses archives.

Une étude ample et précise fut faite à l'occasion de la demande du décret de louange de l'institut « Notre-Dame du Travail » (18 juin 1943). On examina alors la possibilité et la nature de cet institut. Une solution fut envisagée du point de vue doctrinal.

A travers tout ceci, une doctrine juridique s'élaborait. Son objet était le visage juridique qu'on devait reconnaître à ces Instituts. On avait dans ce but écrit et parlé : quels étaient les éléments constitutifs de la perfection ou de l'état religieux tels que les présentait le Code ? Tout cela se référait au vœu ci-dessus nommé. C'est lui qui rendait encore présents les éléments décisifs pour préciser le Dicastère compétent en nos différents objets. On donna ainsi un avis favorable à l'admission de ses nouveaux Instituts et on suggéra les idées directrices de base.

Après une intervention du Saint-Office, la Sacrée Congrégation des Religieux fut reconnue compétente. Elle reçut du Saint-Père la charge de s'occuper de toute la question. Mais la matière était toute préparée et on devait recueillir les fruits du lent et long travail qui avait précédé. Il n'y avait plus qu'à rendre canonique la condition séculière dans laquelle le décret *Ecclesia Catholica* devait laisser ces instituts, et à la considérer comme un état de perfection avec son organisation des vœux et autres obligations, et sous des modes de vie déjà expérimentés.

C'était, en fait, la situation où s'étaient trouvées les Congrégations à vœux simples avant qu'elles ne devinssent des « religions ».

Conclusion

Le développement historique des Instituts séculiers est une preuve manifeste de la vitalité merveilleuse et de la continuité de l'Église.

Entée sur le grand tronc de l'état de perfection, la branche des instituts séculiers a été constituée par l'Église selon le même processus que les autres branches. Elle tient son trésor de toute l'expérience passée, et, d'une certaine façon, elle enrichit d'elle-même les rameaux existants.

S'ils ont pris aux Ordres et aux Congrégations le riche contenu de la perfection, les instituts séculiers apportent en propre un enrichissement pour autant qu'il mettent en relief l'aspect apostolique de cette perfection.

On pourrait se demander ici s'il est possible de prévoir d'autres formes de vie parfaite selon l'Évangile, différentes de celles qui existent déjà. Mais cela est hors du champ de l'histoire. Laissons la réponse à d'autres.

P. Élio Gambari, s. m. m.

Une enquête sur
LES VOCATIONS RELIGIEUSES FÉMININES

A l'occasion du XXV^e^ anniversaire de l'ordination sacerdotale de Mgr Guyot, évêque de Coutances, une enquête a été faite dans le diocèse sur les vocations religieuses féminines. Le compte rendu ne put en être donné au cours du congrès diocésain des vocations (juillet 1957); il constitue un témoignage, à la fois général et précis, sur la vie religieuse féminine de notre temps.

N.D.L.R.

Remarques préliminaires

Le questionnaire avait été rédigé au cours d'une réunion de la *Commission diocésaine de l'U.N.C.A.H.S.* à laquelle assistaient des représentantes des trois Unions.

Il fut décidé que le questionnaire serait envoyé dans *tous les postes* existant dans le diocèse, même les plus petits, et y compris les contemplatives.

Pour laisser plus de *liberté* aux intéressées, il fut convenu :

— que celles qui accepteraient de répondre remettraient leur réponse par écrit, sous enveloppe fermée à leur supérieure ou à leur directrice;

— que les envois pourraient être faits sans indication de provenance;

— qu'on ne demandait pas l'âge, ni la Congrégation.

En fait, l'enquête a permis de discerner :

— que toutes les communautés, même contemplatives, et

de nombreux petits postes avaient répondu à l'appel qui leur avait été adressé ;

— que le plus grand nombre de réponses étaient fournies par des religieuses ayant plus de dix ans de profession ; le cinquième environ étaient de jeunes religieuses ; une cinquantaine étaient de vieilles religieuses heureuses de chanter leur Alleluia à travers leur réponse ;

— que parmi les réponses les mieux rédigées et les plus solides, une quinzaine venaient des carmélites ou des clarisses ;

— que les non-diocésaines avaient contribué à l'enquête aussi bien que les diocésaines.

550 réponses ont été dépouillées.

1re question : *Comment est née votre vocation ; sous quelle influence favorable ?*

Quoi qu'on en dise, l'influence du prêtre est indiquée comme étant celle qui a le plus souvent joué le rôle d'instrument de la grâce.

278 réponses racontent l'influence du curé, de religieux, d'aumôniers, de missionnaires et quelquefois de vicaires. Influence manifestée par un éveil au confessionnal ou dans la prédication, ou par un appui décisif après une confidence, faite souvent de jeune âge.

66 déclarent que leur décision fut prise au cours d'une retraite fermée ou d'une mission (une quinzaine).

Pour être juste, il faut préciser que dans une trentaine de cas l'influence d'un premier prêtre avait été défavorable. Mais si certaines avouent avoir beaucoup souffert de cette attitude, elles reconnaissent l'influence de l'attitude inverse. Donc le chiffre 278 apparaît comme une réponse éloquente à des critiques trop généralisées. Nous ferons plus loin d'ailleurs le rapprochement entre l'attitude regrettable de certains prêtres et celles de certaines religieuses, qui sont elles aussi dans certains cas un obstacle aux vocations.

232 réponses indiquent l'influence déterminante ou simplement très favorable des religieuses rencontrées dans l'enfance et l'adolescence, le plus souvent.

Cette influence est reconnue discrète. Quelques-unes seulement mentionnent une pression exagérée. Un petit nombre subissent comme leur croix quotidienne les conséquences de cette pression. Certaines feuilles de jeunes notent qu'il fut dit vertement à telle religieuse indiscrète : « Si vous insistez, je perdrai ma vocation ou, si je la conserve, j'irai ailleurs. » « J'aurais giflé la supérieure, écrit l'une d'elles, lorsque je constatai ses manœuvres. »

La plupart estiment que l'heureuse influence des religieuses s'est manifestée par l'exemple de la piété, de la charité, du dévouement, la manière d'enseigner, le silence d'une maison dans (selon l'ordre des réponses) les écoles, les pensionnats, les cliniques, les catéchismes, les hôpitaux, les patronages, les foyers de jeunes filles et les colonies de vacances.

Citons une réponse, pour la leçon qu'elle contient :

> Je subissais l'influence de mes maîtresses. Leur vie édifiante, leur piété, leur charité entre elles, m'attiraient invinciblement. J'ai su plus tard que cette charité était bien souvent le fruit de luttes parfois dures et, à la veille de ma propre profession, cette constatation affermit ma volonté. Car si elles paraissaient si bien s'entendre entre elles malgré leurs difficultés, c'est donc qu'elles vivaient de la vraie charité, qui n'est pas faite de l'absence de luttes, mais du don de soi à Dieu, qui permet de réaliser un équilibre, apparemment impossible sans la grâce.

La délicatesse des religieuses infirmières a souvent aussi été le point de départ de réflexions, qui furent décisives, soit que les bénéficiaires en furent les intéressées elles-mêmes, soit que cette délicatesse ait été constatée au chevet d'une mère mourante ou malade (plusieurs cas).

140 réponses évoquent l'influence très favorable ou décisive de la famille chrétienne. 91 d'entre elles précisent qu'il s'agit de l'influence de la maman ; 14, de l'influence directe du papa. Une religieuse parle de la manière dont son père lui montrait la beauté de la vie religieuse, alors qu'elle se préparait à sa communion solennelle. Une autre raconte qu'à partir du jour où elle avait confié à son père sa vocation, celui-ci la réveillait chaque matin pour qu'elle puisse assister à la messe. Respect du prêtre et de la religieuse — conversations fréquentes à leur sujet — vertus naturelles exercées au foyer — prière en famille — charité envers les voisins — tous ces élé-

ments ont joué un rôle important. Quelques-unes marquent l'influence d'une grand-mère, d'une tante, d'une tutrice.

51 réponses signalent une influence presque toujours décisive, à laquelle par conséquent il convient de porter attention : les lectures. On y fait allusion à des vies de saints, même aux simples Annales de la Propagation de la Foi, à l'Évangile, et à l'*Histoire d'une Ame,* de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus.

> L'occasion providentielle, écrit une religieuse, fut incontestablement pour moi la lecture de la vie du Poverello d'Assise. J'avais déjà décidé de mener une vie plus généreuse, sans penser le moins du monde à la vie religieuse. La lecture de cette vie fit naître subitement en moi l'idée de la vocation, et l'attrait fut si fort que je ne pus jamais y résister complètement.
>
> L'*Histoire d'une Ame* me bouleversa. Ce ne fut pas tel chapitre, ou telle phrase, mais ce je ne sais quoi d'inexprimable qui se dégage de cette vie si simple, où seul compte l'amour de Dieu.

Voici, par ordre, selon le nombre des réponses, les autres éléments dont la grâce s'est servie pour manifester l'appel de Dieu à un service plus haut : Enfants de Marie et Croisade Eucharistique : 8; J.A.C.F. : 6; le pèlerinage de Lourdes : 5, les autres mouvements de jeunesse : 9.

Les chiffres peuvent paraître modestes; ils expriment, non pas simplement une influence favorable, enregistrée dans de plus nombreuses réponses, mais l'élément décisif qui a fait naître la vocation.

A noter encore : l'influence de l'école libre, non tenue par les religieuses — un approfondissement de l'étude de la religion — les films sur sainte Thérèse et sainte Bernadette (3 cas) — la pitié pour les misères morales du milieu de vie et le désir de les soulager — l'assistance à une prise d'habit (2 cas) — la méditation de la Passion — enfin, motif moins noble peut-être, s'il n'est que l'expression d'un manque de courage : la peur du mariage au moment d'un choix décisif.

2e question : *Avez-vous entendu parler de la vocation? Par qui?*

Les réponses affirmatives, très nombreuses, mentionnent évidemment le clergé et les religieuses, comme précédemment.

Ce qu'on désirait savoir, c'était le nombre des réponses négatives. 93 religieuses ont entendu l'appel de Dieu sans que personne ne leur en ait préalablement parlé.

Un petit nombre seulement le regrette : il s'agit surtout de religieuses qui ont entendu l'appel tardivement.

Dans les conditions où se trouvaient ces 93 religieuses, elles auraient dû, le plus souvent, entendre au moins quelques allusions dans les sermons de leur curé ou du missionnaire.

Il est difficile de savoir exactement à combien d'exemplaires a été reproduit le péché du silence, mais il paraît incontestable.

3e question : *A quel âge est née votre vocation?*

82 réponses révèlent une vocation précoce, avant sept ans. Plusieurs déclarent être nées sans doute avec la vocation religieuse, car elles y ont toujours pensé. Un certain nombre ont connu des éclipses au cours de l'adolescence, mais, fait curieux, moins que les vocations de la période suivante : sept-quatorze ans.

Il semble bien que les vocations précoces, nées en milieu chrétien, sont en général solides. En lisant certaines réponses, on ne peut pas ne pas évoquer la pensée de la Vierge Marie au Temple.

Voici quelques textes, au hasard.

> Dès l'âge de cinq ans, je voulais être religieuse, mais je ne connaissais que les Auxiliatrices et les Filles de la Charité. A neuf ans, ma mère m'emmena voir l'une de ses amies d'enfance, au Carmel. Cette visite me fit réfléchir et un an après, ma décision était prise. Les Auxiliatrices, que je fréquentais, m'aidèrent beaucoup à me préparer au Carmel.
>
> Je ne saurais dire ni à quel âge, ni comment est née ma vocation, car aussi loin que j'essaie de remonter dans mes souvenirs d'enfance, je constate que j'y ai toujours pensé. »
>
> D'après ma mère qui me confia à trois ans au Sacré-Cœur, j'ai dit dès mon entrée à l'école maternelle : moi, je serai religieuse. Et tout naturellement, si je puis dire, la grâce a fait son chemin sans rencontrer d'obstacles.

180 réponses sont à inscrire dans la période sept-quatorze ans dont 53 pour le jour même de la communion solennelle, et une dizaine au jour de la confirmation. Le Seigneur s'est servi dans ces jours-là de ses prêtres, mais lui-même a fait

entendre sa voix, soit au cours de la retraite, soit le plus souvent au cours de la messe de la communion solennelle ou dans la cérémonie des Fonts. On peut parler d'impressions, facilement ressenties en de telles heures : peu importe, puisqu'elles constituent un véritable point de départ vers la montée spirituelle.

186 ont entendu l'appel de Dieu de quatorze à vingt ans, selon les influences favorables déjà notées précédemment. La plus forte proportion semble se situer entre quatorze et dix-sept ans.

Enfin *80* avaient vingt ans ou plus quand l'appel s'est manifesté. Bien entendu, la sensibilité a moins joué à cette période : il s'agit surtout des cas où la réflexion, les conseils, l'étude, la prière, la souffrance physique ou morale, un mariage manqué, ont été porteurs de la grâce divine.

Voici des témoignages de vocations relativement récentes nées dans cette période. Une rurale :

> L'amour de la vie rurale développait en moi le goût de tout ce qui est beau, sain, de tout ce qui est vie. Bien sûr, je pensais au mariage, surtout que les beaux partis ne manquaient pas. Mais réflexion, prière, une retraite de J.A.C.F., étaient pour moi autant d'occasions de penser toujours plus haut et ce fut la vie religieuse qui l'emporta sans regrets, vers vingt-quatre ans.

Une étudiante :

> Étant d'un milieu incroyant et anticlérical, ma vocation, comme ma foi, est née à vingt ans. Il me semble qu'elle fut l'aboutissement normal : d'une recherche passionnée, depuis ma petite enfance, de l'absolu, auquel il vaudrait la peine de livrer toute ma vie, et que j'ai su si tardivement appeler par son vrai nom; d'un intense désir apostolique dès après ma conversion au contact de la J.E.C.F. La découverte des limites de l'action et le désir d'atteindre toutes les âmes, me firent atteindre à la vie contemplative.

Mêmes réflexions d'une autre carmélite, venant du scoutisme. Une ancienne employée de vingt-cinq ans écrit :

> Une maladie imprévue m'a terrassée à cet âge; c'est elle qui fut l'instrument de la grâce.

4e question : *Avez-vous subi des influences contraires? Lesquelles?*

Dans *123 cas*, la famille s'est opposée à la vocation religieuse, même en milieu pratiquant. Plusieurs notent que cette opposition s'est changée en résignation, puis en acceptation joyeuse du fait. Mais un certain nombre de parents, bien qu'ayant renoué des relations avec leur fille, n'ont pas prononcé leur *fiat*.

Un petit nombre de parents, frères et sœurs, n'ont jamais voulu revoir leur religieuse.

Certaines vocations ont eu à subir de rudes assauts : plaisirs multipliés, beaux mariages habilement présentés, long délai imposé, mise à la porte, mauvais traitements, quelques cas de séquestration pendant quelques jours, et même une menace du revolver.

Les milieux d'origine sont très variés. Toutes ne l'ont pas indiqué. Il semble que le milieu rural vienne en tête, puis les classes moyennes.

L'enquête sociologique, portant uniquement sur les vocations nées dans le diocèse, avait révélé que les vocations féminines venaient du monde rural en grand nombre, puis du monde ouvrier, des classes moyennes, enfin des classes dirigeantes. Donc mêmes constatations.

Parmi les influences contraires, nul ne s'étonnera de lire dans plus de deux cents réponses la pression du milieu de vie, surtout dans le monde ouvrier et la bourgeoisie.

7 mentionnent une autre pression défavorable, qui mérite d'être enregistrée : l'influence de religieuses enseignantes elles-mêmes. Le prétexte : garder la future religieuse, qui était une excellente sous-maîtresse, et qui « faisait autant de bien comme ça » (*sic*). En fait de méconnaissance de la valeur de la vie religieuse, on ne trouve sans doute pas beaucoup mieux.

On a évoqué déjà l'influence regrettable d'une trentaine de prêtres. Nous y reviendrons à propos de la dernière question. Notons celle non moins regrettable d'une cinquantaine de religieuses pour d'autres motifs que le précédent. Elles ont été un gros obstacle pour certaines vocations et en ont détourné quelques-unes de leur congrégation. Pourquoi? Voici les faits : manque de charité entre les religieuses — jalousie — injus-

tices à peine croyables, dureté de cœur avec les élèves et les orphelins — étroitesse d'esprit — critique ouverte des supérieurs — embourgeoisement — attache à des riens — facilité pour le mensonge, nous voulons dire pour cacher la vérité... Dans un cas, la jeune religieuse écrit :

> Ma vocation d'enseignante s'en est trouvée affermie. J'ai acquis ainsi le goût de la vérité, par réaction contre ce que je voyais ou subissais, et la passion de l'enseigner aux autres.

Une parenthèse : la même réaction heureuse est enregistrée par une autre religieuse enseignante qui, grâce à sa tante, découvrait les erreurs de son institutrice laïque dans certaines parties de son enseignement. La tante devait être très charitable et très psychologue, car tout en aidant sa filleule à redresser l'erreur, elle faisait aimer la maîtresse qui, disait-elle, était de bonne foi.

Peu de copies font allusion d'ailleurs à l'influence directe néfaste de l'école laïque, et semblent la relier à celle du milieu de vie.

Enfin, quelques-unes indiquent combien leur timidité, leur crainte de confier leur vocation, ou de ne pas réussir dans cette voie, les ont longtemps paralysées et leur ont fait perdre ainsi de précieuses années de formation.

5e question : *Quels furent les motifs surnaturels de votre entrée en communauté ?*

Pour plus de deux cents réponses, le motif unique fut le désir d'un plus grand amour de Dieu. Bien sûr, tous ceux que nous avons notés ci-dessous se ramènent en définitive à celui-là, mais il y a des nuances en ce domaine qu'il n'était pas indifférent de connaître.

Une centaine ont vu dans la vie religieuse le moyen le plus sûr de satisfaire leur souci d'apostolat, sans préciser davantage.

42 déclarent qu'elles ont été entraînées vers les congrégations hospitalières par amour pour les malades et les vieux.

49 se sont orientées vers la vie religieuse par dégoût du monde et du mal ; 27 par amour réparateur ; 9 indiquent seulement au point de départ le souci du salut personnel.

Les autres motifs surnaturels sont : l'enseignement chrétien — la conversion de la famille ou des pécheurs — la découverte

de la vraie vie chrétienne — l'amour de la Sainte Vierge et de la virginité.

6e question : *Selon vous, la vie religieuse épanouit-elle la personnalité de la femme?*

Toutes les réponses notent que la vie religieuse bien comprise et bien vécue, à partir d'une vocation sérieuse, épanouit la personnalité de la femme consacrée.

Les meilleures réponses font bien la distinction nécessaire entre ce qu'on pourrait appeler l'épanouissement surnaturel et l'épanouissement de l'humain...

Incontestablement, la vie religieuse fait grandir sans limites le germe du baptême. L'apport considérable de l'exemple d'une communauté charitable et recueillie, la liturgie, les sacrements fréquemment reçus, les retraites, conférences, lectures, etc. ; et, bien entendu, l'exercice des trois vœux, malgré les difficultés et les croix inévitables, tout cela est reconnu, exprimé avec reconnaissance envers Dieu et l'Église.

Sur le plan purement humain, les meilleures réponses des contemplatives indiquent l'abandon, pour l'amour de Dieu, de tout ce qu'une vie dans le monde ou dans les congrégations actives aurait pu apporter. Les autres religieuses montrent tout ce que leur apporte sur le plan naturel l'exercice de leur charité d'enseignante ou d'hospitalière : examens, sessions, journées d'études, contacts avec les prêtres ou certaines personnes du monde, direction d'une classe, d'une maison, d'un service, d'une obédience, etc.

Culture générale et professionnelle, sens de l'initiative et des responsabilités, beaucoup l'admettent, s'en réjouissent, avouent que la grâce de la consécration religieuse ajoute encore à ces moyens de perfectionnement de la nature et à leur efficacité apostolique. Dans certaines feuilles, on fait allusion aux supérieurs qui n'ont pas su toujours utiliser des talents incontestables, mais beaucoup enregistrent un progrès dans ce sens.

Un nombre important de réponses signalent les dangers auxquels il faut veiller pour maintenir une vie religieuse authentique : infantilisme, — adulation — embourgeoisement dans un certain confort extérieur, qui peut nuire au témoi-

gnage de la charité — une trop grande liberté laissée à certaines religieuses actives, rançon d'une nécessaire évolution — emballement pour ce que les techniques nouvelles apportent ou les idées du jour... — par contre, étroitesse d'esprit de religieuses qui n'aiment pas leur époque et ne font aucun effort pour la comprendre — sclérose, même sur le plan spirituel, notamment dans les noviciats. Une cinquantaine sans doute parmi les réponses des jeunes religieuses souhaitent que les supérieurs ecclésiastiques examinent jusque dans les détails la vie des novices, leur nourriture spirituelle surtout.

Ne fait-on pas allusion aux petits livres vieillots, dont la spiritualité mièvre, romantique, ou janséniste heurte l'esprit des jeunes, comme certaines petites coutumes, telle que celle qui consiste à dire à chaque novice au moment de son entrée : « Maintenant le passé est fini, tout ce que vous avez fait avant ne compte plus, etc. » A côté de la part de vérité qu'il peut y avoir dans cette attitude, se cache une erreur monstrueuse, qui consiste à méconnaître tout le bien acquis précédemment. La formule même rebute des jeunes filles, surtout si elles ont déjà une vraie personnalité.

Enregistrons encore fidèlement : la contrainte des supérieures, ou des directrices de postes (des souffrances existent sûrement dans des petits postes).

Ces dangers, signalés sans acrimonie, n'empêchent pas qu'un très grand nombre se réjouissent de tout ce qui est raisonnablement entrepris depuis quelques années sur le plan diocésain : nouvelles constitutions, livre d'heures, liturgie plus authentique, éveil sur de nombreux points, et bien sûr ces journées et sessions, où les religieuses de diverses congrégation aiment à se retrouver.

Laissons place maintenant à quelques intéressées elles-mêmes :

Une carmélite :

> Il y a comme deux plans dans cette affaire de l'épanouissement de la personne : sur le plan spirituel, s'il y a vocation vraie, si l'âme y est fidèle, c'est-à-dire sortie d'elle-même, donnée, ou y tend généreusement, la vie religieuse développe certainement l'être de la grâce, car nul autre état n'est plus favorable à l'épanouissement des vertus théologales. J'ai vu bien des exemples qui le confirment. Sur le plan plus humain, la vie contemplative ne me donne pas la même impression,

étant donné qu'elle restreint toutes sortes d'activités au profit d'une seule, que pratiquement chacune a sa part de travail, sans plan d'ensemble bien concret, que le sevrage affectif amène un certain infantilisme, auquel il est difficile de toujours résister, que l'apport intellectuel est mince, tout cela fait que bien des choses restent en puissance, mais la sainteté n'est pas une réussite humaine; il me semble que cela n'a pas beaucoup d'importance pour nous... (trente-deux ans — dix ans de vie religieuse).

Une bénédictine (plus de vingt-cinq ans de vie religieuse) :

Personnellement, il me semble devoir tout à ma vie religieuse au point de vue : éducation, formation du caractère, équilibre, doctrine... Les réformes et adaptations d'aujourd'hui constituent un élément de plus. Une vie religieuse axée sur l'essentiel : Dieu et la collaboration avec lui pour notre salut et le salut du monde, doit nécessairement enrichir la personnalité même sur le plan naturel.

D'une enseignante :

Très certainement, la vie religieuse m'a apporté un approfondissement de la foi, qui manquait de racines profondes. La pratique des vœux a contribué à me discipliner. Le dévouement exigé par ma vocation d'enseignante m'a, je crois, équilibrée. Les études qu'on m'a fait poursuivre m'ont beaucoup enrichie.

A mon avis, le vœu d'obéissance, loin de supprimer l'esprit d'initiative, le soutient, surtout quand les responsabilités sont lourdes. Mais si à d'autres moments l'obéissance semble nous brimer et ne pas aller dans le sens du développement de la personnalité tel qu'on le souhaiterait, nous savons bien que nous ne sommes pas venus chercher en communauté une réussite humaine, et que toute souffrance, y compris celle-là, doit nous rendre plus semblable au Christ. Tout cela se traduit par une joie que le monde ne peut nous ravir.

D'une religieuse active (sans autre précision) cette citation un peu longue, mais qui mérite, pensons-nous, d'être particulièrement retenue :

Je crois que le développement de la personnalité, qui devrait être la résultante normale d'une vie religieuse bien comprise, doit avoir pour point de départ la formation du noviciat. On ne devrait pas avoir peur d'exiger beaucoup au début. Il vaut mieux consentir au départ d'un sujet plutôt que de faire baisser le niveau des exigences religieuses à cause de lui.

Dans la formation des novices, il faudrait beaucoup insister sur la formation doctrinale. C'est surtout la partie morale, l'ascèse proprement dite, basée sur les trois vœux, qui nous est présentée.

Comme il serait souhaitable que nous recevions un enseignement dogmatique et biblique!

Quand nous sommes embarquées dans la vie active nous sentons vite que notre bagage spirituel est léger.

On insiste à juste titre sur la formation professionnelle mais quel est après tout notre rôle principal?

Si notre compétence professionnelle n'est pas doublée de solides convictions, nous risquons de manquer notre but.

La fidélité aux préceptes de la règle qu'on nous enseigne est, bien sûr, essentielle à la vie religieuse, mais lorsqu'on ne s'appuie pas suffisamment sur les grandes vérités de la vie chrétienne, lorsque la messe n'est pas considérée suffisamment comme le centre de cette vie, faute de la bien connaître, n'y-a-t-il pas un danger? Pour certaines religieuses, la question essentielle semble être celle-ci : est-ce que j'accomplis ce que ma règle et mes vœux me demandent? Oui, alors, je puis être tranquille.

L'horizon se borne là : l'angoisse du salut du monde, le développement du Corps mystique, l'œuvre rédemptrice du Christ, le sens de l'Église, qu'en font certaines religieuses à en juger par leur comportement extérieur, leurs opinions ou leurs confidences?

Les novices doivent être traitées comme des femmes et non comme des enfants, nous allions écrire des gamines...

Leur personnalité, si elle doit prendre le pli de la soumission qui est propre à la grandir en l'affranchissant d'elle-même, ne doit pas abdiquer pour autant la faculté de se faire un jugement personnel, appuyé sur une conviction profonde.

J'ai cru pendant mon noviciat qu'il était plus parfait de rentrer dans le moule, de ne pas se permettre la moindre pensée contraire à celle de la Mère Maîtresse, de ne jamais trancher soi-même sur la conduite à prendre dans telle ou telle circonstance. J'en étais arrivée à ne plus pouvoir me faire une opinion quelconque et j'étais paralysée par un fort complexe d'infériorité. Les années qui ont suivi ce noviciat ont prouvé par leur médiocrité qu'il me manquait quelque chose. J'ai senti un creux dans mes convictions. Je redoutais toute initiative, et butais à la moindre difficulté. Il me manquait un mobile puissant qui me fasse agir envers et contre tout.

Si le noviciat a réussi à inculquer cette force, il a atteint son but. Il n'y a rien de plus triste qu'une religieuse qui n'a pas l'air d'y croire. Je pense à la devise de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus : « Au sein de l'Église, je serai l'Amour. » Une idée-force comme celle-là, lorsqu'elle est passée dans la vie, peut être comparée au levain dans la pâte.

Le choix des lectures des novices devrait être fait judicieusement. Il faudrait qu'elles acquièrent avant tout le goût des textes sacrés, le désir de les approfondir sans cesse, l'habitude d'y revenir comme à la source vitale.

Selon les capacités que Dieu nous a données, ne serait-il pas souhaitable que nous conservions toute notre vie le désir de nous instruire et utilisions nos quelques moments libres dans

ce but. D'où la nécessité d'une vraie bibliothèque dans nos postes.

La parole du P. Mersch pourrait y être affichée : « Une foi qui renonce à intelliger, renonce à vivre. » Combien aussi est désirable cette ouverture toujours plus grande aux problèmes d'Église, cette communion aux soucis du Saint-Père et de notre évêque. Une religieuse doit avoir le sentiment très net d'être, plus que les simples fidèles, d'Église. Elle doit servir sa communauté, mais avec la conviction profonde qu'elle sert ainsi l'Église et la fait monter. Aujourd'hui, plus que jamais, notre rayonnement en dépend.

7° question : *Quelles sont les raisons selon vous pour lesquelles les jeunes filles ne veulent pas actuellement de la vie religieuse?*

Les réponses n'apprendront rien de bien neuf, mais il est réconfortant de constater que les religieuses ont peut-être réfléchi sur cette grave question plus qu'on ne le pense généralement.

Presque toutes notent l'ambiance matérialiste qui en pénétrant partout, jusque dans les meilleures familles, atteint le cœur des jeunes, crée un vide de Dieu, une méconnaissance de l'esprit de sacrifice, un goût excessif de la liberté, une véritable indigence spirituelle.

Parmi les autres motifs enregistrons :

— l'ignorance de la vie religieuse ;

— le manque d'adaptation judicieuse dans certaines communautés notamment : le costume, l'hygiène, les exercices spirituels vieillots ; les noviciats... ;

— l'influence malheureuse, signalée ailleurs, de certaines religieuses, surtout dans les pensionnats ;

— les progrès de la spiritualité du mariage, dont certaines présentations maladroites ont nui aux vocations ;

— l'attitude de trop nombreux prêtres : leur silence, leurs railleries, leur opposition devant une vocation qui leur était confiée, sous prétexte d'Action catholique notamment ;

— trop de travail dans certains postes, où le fait peut être constaté par des jeunes filles (hôpitaux, cliniques, maternités).

Quelques citations :

Les religieuses éducatrices sont à même de constater com-

bien le courant matérialiste fait son œuvre chez nos jeunes filles. Elles sont sollicitées par tant de choses!

La plupart mènent une vie facile, tendant à supprimer tout effort. Beaucoup n'ont jamais goûté à la saveur de l'obstacle vaincu, de la victoire sur elle-même. La valeur sanctificatrice de la souffrance leur est inconnue. La vie religieuse est une véritable énigme pour elles, et volontiers elles la critiquent avec les arguments des grandes personnes, ou la tournent en ridicule dans leurs conversations.

Les jeunes filles sont très sévères pour les religieuses. Qu'attendent-elles de nous? — de la pauvreté. Hélas! elles ne la trouvent pas toujours! Depuis certaines montres-bracelets jusqu'aux garnitures de bureau, que de manquement à l'esprit de pauvreté elles peuvent constater! De la régularité; il arrive que nos jeunes filles constatent une facilité chez certaines religieuses à manquer à leur règle. De la dignité dans le langage, dans la tenue, dans le costume. Sur ces points apparemment secondaires, des faits pourraient être racontés très objectivement, qui ne sont pas de nature à attirer les vocations. Et surtout la charité entre nous, une charité vraie et... visible.

Les prêtres ne font pas tous leur devoir dans ce domaine. Il y a des railleries, des oppositions, des attitudes, qui détournent des jeunes filles de la vie religieuse.

Une religieuse d'une communauté diocésaine envisage un autre fait :

Dans nos communautés diocésaines, se recrutant beaucoup en milieu rural, on constate l'éloignement, qu'on dirait instinctif, des jeunes citadines vers les grands ordres. S'agit-il comme certains le prétendent d'une élite? Cela reste un fait humiliant pour nos communautés. Sont-elles assez ouvertes? Sont-elles d'Église? Donnent-elles aux âmes d'élite de quoi espérer pour leur avenir spirituel dans leur souci de mieux servir l'Église?

La conclusion de cette enquête, nous la trouvons dans cette dernière citation :

A nous d'être généreuses, chacune à sa place, en abandonnant au Seigneur le soin de diriger les âmes là où il en recevra le plus de gloire.

Chanoine O. Lepaulmier.

TABLES
DU
Supplément
de
La Vie Spirituelle

Ainsi que nous l'avions annoncé dans notre numéro précédent, nous procédons à l'établissement des Tables du *Supplément de La Vie Spirituelle*. Ces Tables, onomastiques et systématiques, renverront à tous les articles et ouvrages recensés, du numéro 1 au numéro 43.

Souscrivez dès maintenant en renouvelant votre abonnement pour 1958. Il vous suffit d'ajouter 100 fr. au montant de votre réabonnement.

LA RÉDACTION.

Le gérant : R. P. Plé, 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7e.
Imp. Aubin, Ligugé (Vienne). — D. L., 1er trim. 1958. — Impr., no 1.784.

TROISIÈME

CONGRÈS NATIONAL
DES PRÊTRES
CHARGÉS DE RELIGIEUSES

sous la présidence de

Son Excellence Mgr JEAN-EMMANUEL MARQUÈS

Archevêque d'Albi,
Membre de la Commission Épiscopale
des Religieux et Religieuses

sur

LE ROLE
DE LA RELIGIEUSE DANS L'ÉGLISE

Mercredi 9 — Jeudi 10 — Vendredi 11 juillet 1958
au Grand Séminaire d'Issy-les-Moulineaux

59 *bis*, rue du Général-Leclerc
Tél. MIC. 21-25

MERCREDI 9 JUILLET

10 h. 30. **Sexte.**

Ouverture du Congrès par S. Exc. Mgr Jean-Emmanuel Marquès.

T. R. P. Liévin, C.S.S.R. (de la Sacrée Congrégation des Religieux) : *L'enseignement actuel de l'Église sur le rôle de la Religieuse.*

12 h. 30. **Déjeuner.**

14 h. **Carrefours.**

15 h. **None.**

M. le chanoine Devay (Directeur Diocésain des Religieuses de Lyon) : *La place de l'Apostolat des religieuses dans l'Église.*

16 h. 30. **Vêpres.**

R. P. Motte, O.F.M. (du C.P.M.I.) : *Le rôle de la religieuse dans une pastorale d'ensemble.*

18 h. **Discussions sur les rapports de la journée.**

19 h. **Dîner.**

20 h. **Ciné-Club.** (Le Journal d'un Curé de campagne.)

JEUDI 10 JUILLET

9 h. **Tierce.**

R. P. Congar, O. P. : *Théologie du rôle de la religieuse dans l'Église.*

10 h. 30. **Sexte.**

R. P. Leclerc, S. J. : *Les leçons de l'histoire sur le rôle de la religieuse dans l'Église.*

12 h. 30. **Déjeuner.**

14 h. **Carrefours.**

15 h. **None.**

M. le chanoine Bonnet (aumônier national de l'A.C.O.) : *Le rôle de la religieuse dans l'apostolat du monde ouvrier.*

16 h. 30. **Vêpres.**

S. Exc. Mgr Maury (évêque coadjuteur de Tarbes et de Lourdes) : *Le rôle de la religieuse dans les missions lointaines.*

18 h. **Discussions sur les rapports de la journée.**

19 h. **Dîner.**

20 h. **Ciné-Club.** (Le voleur de bicyclette).

VENDREDI 11 JUILLET

9 h. **Tierce.**

Dom Olivier Rousseau (Moine de Chevetogne) : *Les leçons de la liturgie sur le rôle de la religieuse dans l'Église.*

10 h. 30. **Sexte.**

R. P. Bergh, S. J. (Directeur de la Revue des Communautés Religieuses) : *Aspect canonique du rôle de la religieuse dans l'Église.*

12 h. 30. **Déjeuner.**

14 h. R.P. Lucien-Marie de Saint-Joseph (O.C.D.) : *Le rôle des Contemplatives dans l'Église.*

15 h. **None.**

M. le Chanoine Huyghe (Directeur Diocésain des Religieuses de Lille) : *Le rôle du prêtre dans l'éducation de l'esprit apostolique chez les religieuses.*

16 h. 30. **Discussions des rapports de la journée.**

Conclusions.

Troisième Congrès national des Prêtres chargés de Religieuses

Beaucoup de prêtres — et de religieuses elles-mêmes — perçoivent avec une acuité nouvelle que les religieuses sont « d'Église » et qu'elles y ont un rôle de première importance. Et non seulement au plan de la communion des saints et de toute l'Église catholique, mais aussi dans telle paroisse, tel diocèse et dans un pays tout entier.

Les congrégations de religieuses, chacune selon le but qui lui a été assigné par son fondateur et confirmé par l'Église, participent activement, de droit et de fait, à l'extension du royaume de Dieu : activités missionnaires et toutes les œuvres de miséricorde.

Le but de ce troisième congrès est de susciter la réflexion autour de ce thème pour éclairer et encourager le ministère des prêtres auprès des religieuses. Si ces dernières ne sont pas toujours ce qu'ils en attendent, n'en ont-ils pas leur part de responsabilité ?

Pour faciliter au maximum les échanges de vues on a prévu de nombreux carrefours : Directeurs Diocésains de Religieuses (animé par S. Exc. Mgr Dupont, Évêque auxiliaire de Lille), prêtres s'intéressant aux contemplatives (animé par le T.R.P. Élisée de la Nativité O.C.D.), etc... Par ailleurs, chaque conférencier, immédiatement après son exposé, se tiendra à la disposition des congressistes pour recevoir leurs questions et leurs suggestions. Il leur répondra à dix-huit heures.

De nombreux stands sont prévus : librairies, travail des cloîtres, etc.